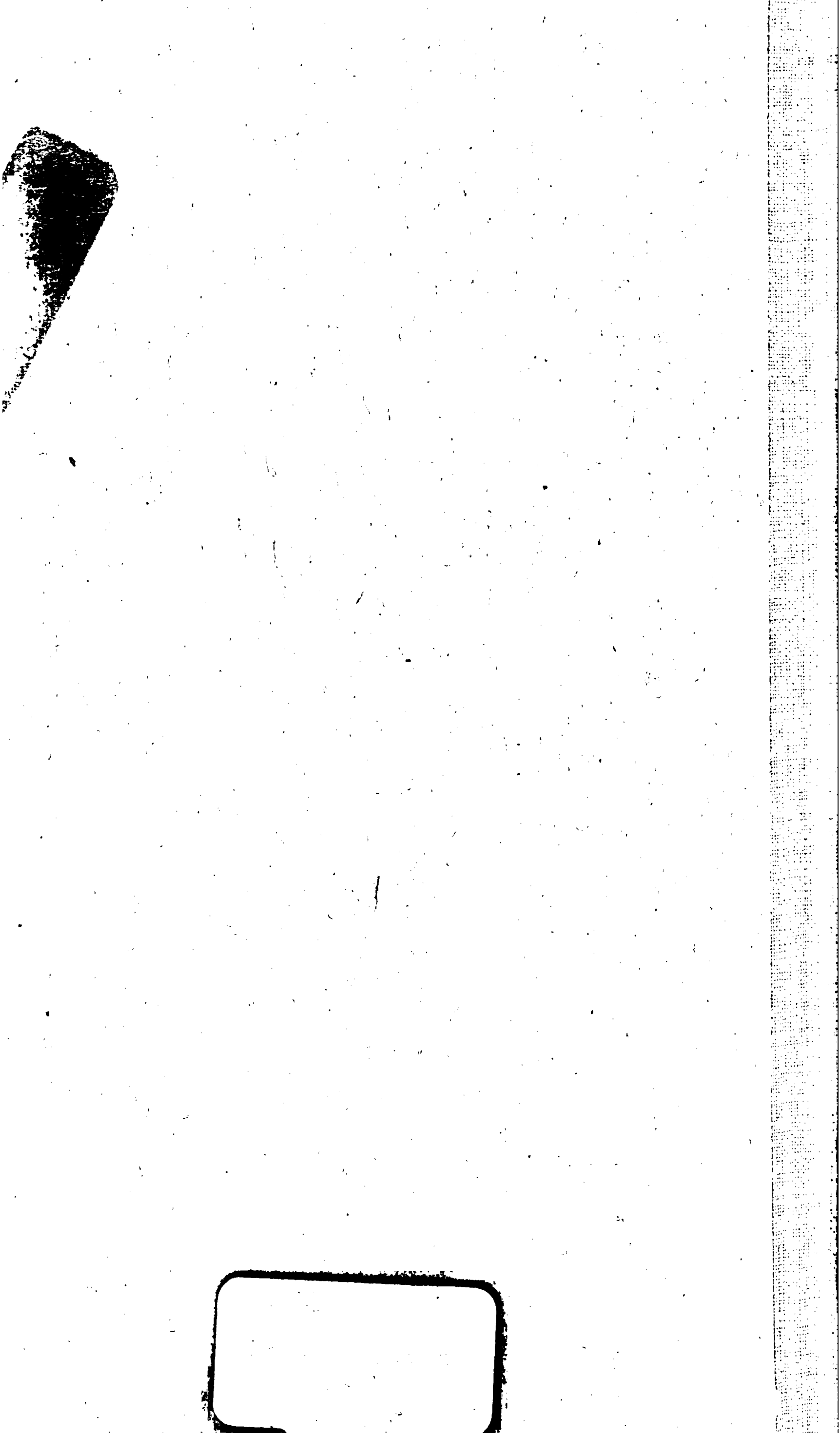
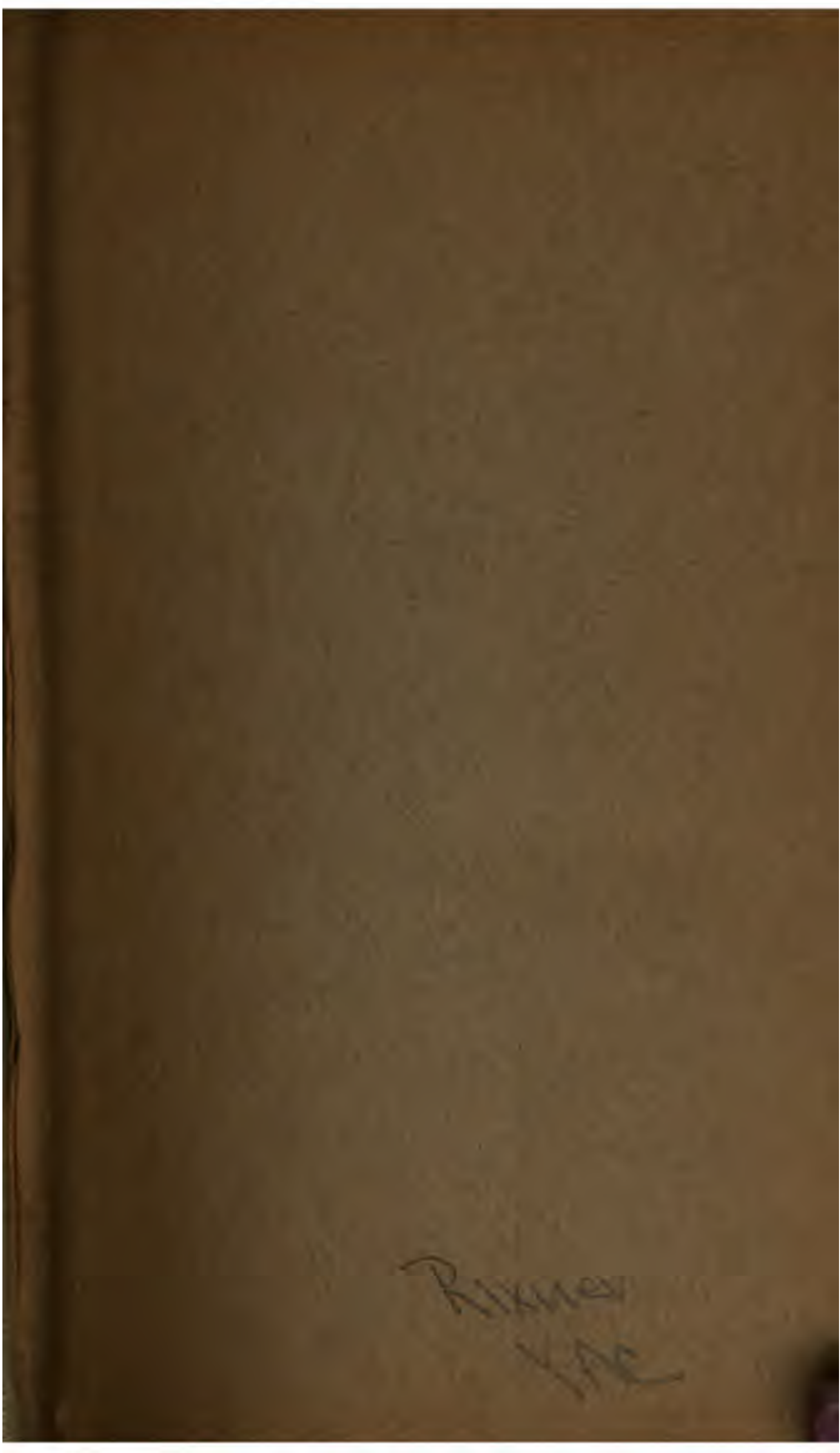
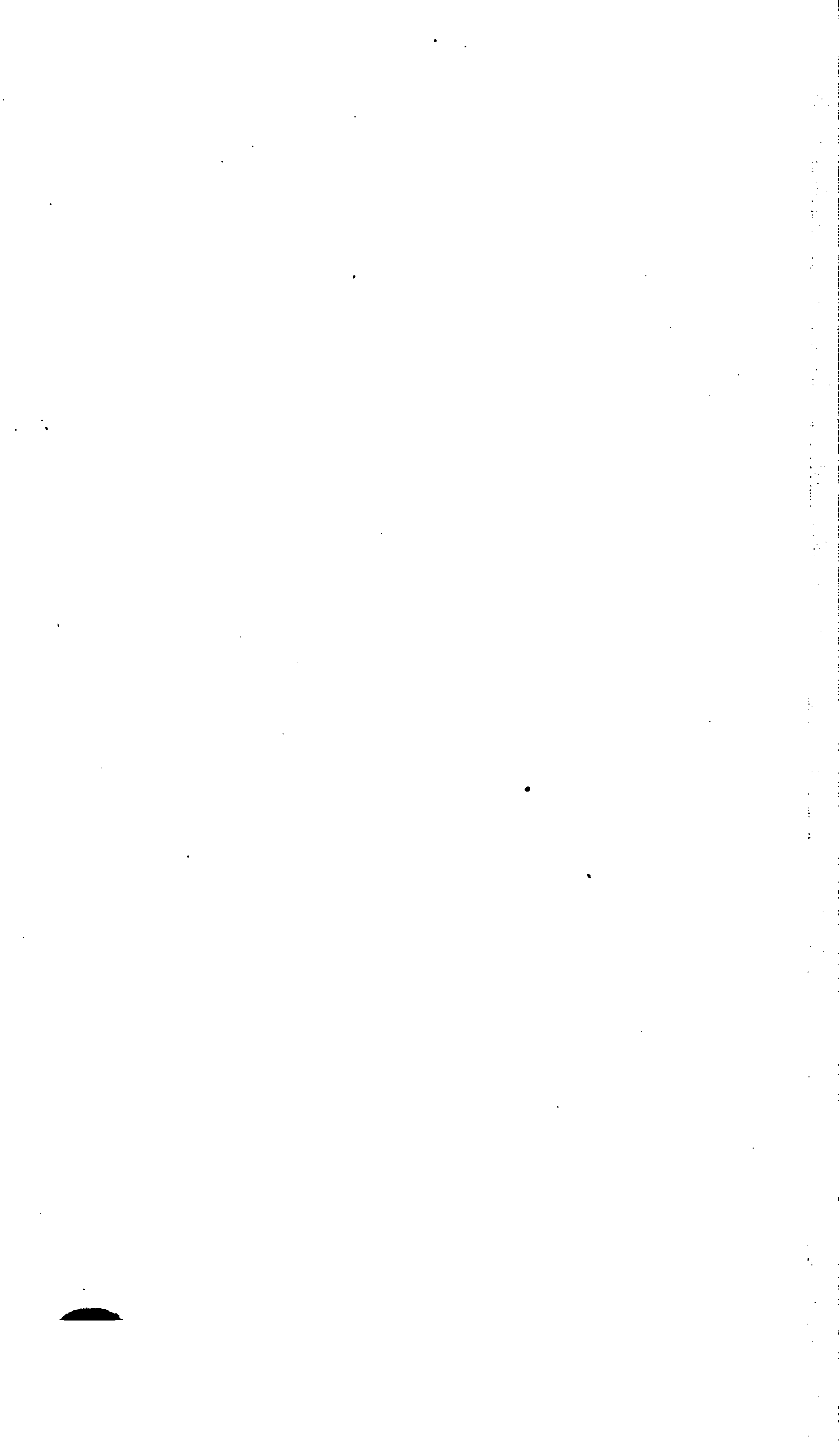
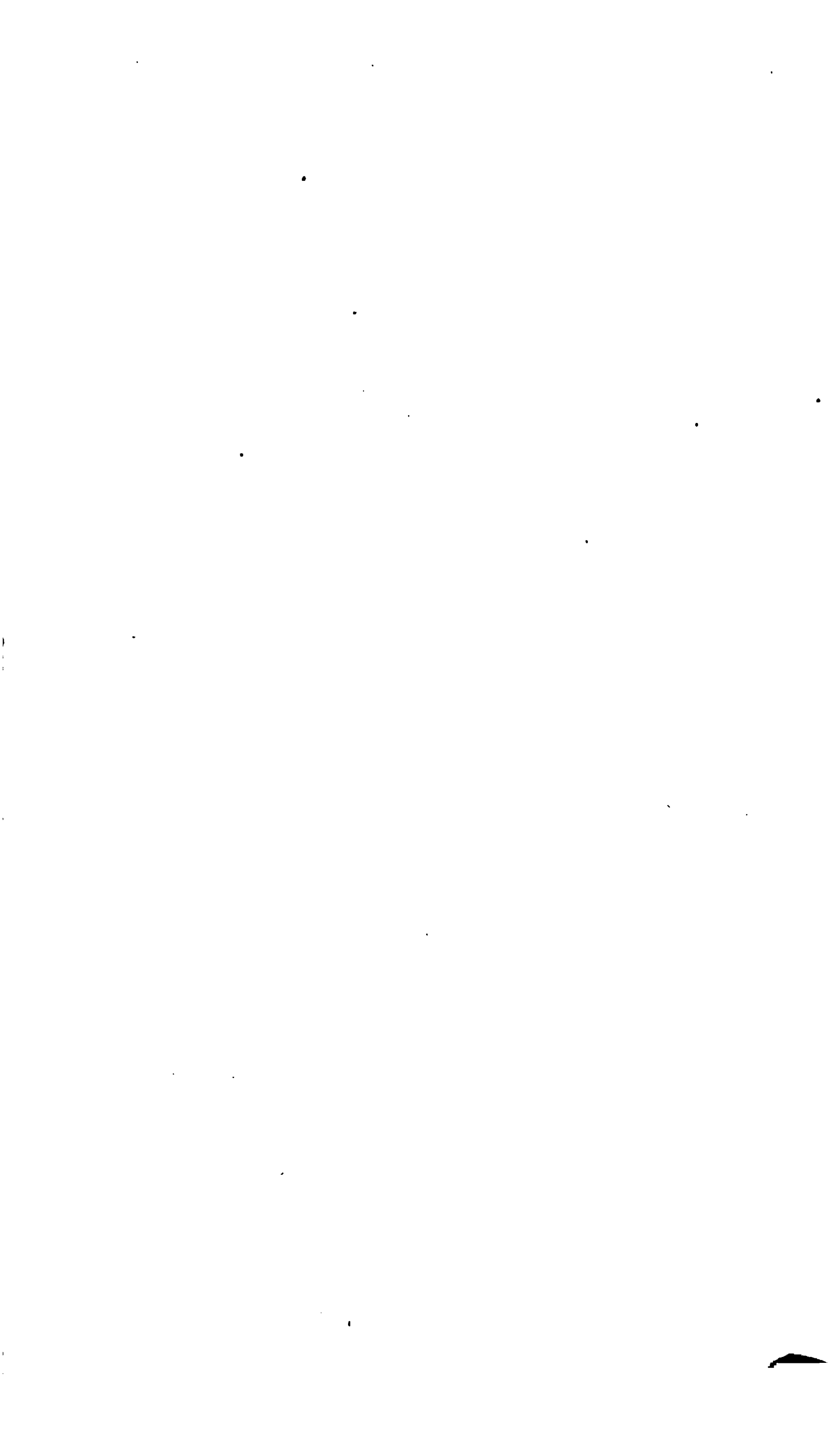










Handbuch

der

Geschichte der Philosophie

zum Gebrauche seiner Vorlesungen

von

Thaddä Anselm Rixner,

Professor der Philosophie am königl. baier. Lyceum in Amberg.

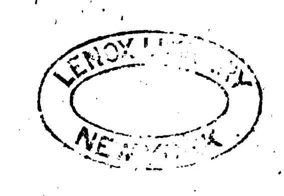
Zweyter Band.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Sulzbach,

in des Kommerzienraths J. E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung,

1823.



Uebersicht des II. Bandes der Geschichte der Philosophie zweytes Buch.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Einleitung.

Seite.

§. 1. Charakter der Philosophie des christl. Mittelalters. . 3
§. 2. Gegenstand der Philosophie dieses Zeitalters. . . 3
§. 3. Dialektische Ritterkämpfe, und mystische Entzückungen. . 4

A. Dialektik oder Scholastik des Mittelalters.

§. 4. Charakter und Eintheilung der Dialektik oder Scholastik in scholastische Theologie, u. scholastische Philosophie. 4

I. Epoche der Scholastik; dialektisch-scholastische Theologie.

§. 5. Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit in Italien vom VI. Jahrhundert bis auf das Zeitalter Karls des Grofsen Peter v. Pisa, und Paul Warnefried. 6
§. 6. Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit in Spanien im VI. und VII. Jahrhundert. Isidor v. Hispalis. 7
§. 7. Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit in England und Irland im VII. und VIII. Jahrhundert Beda Venerabilis. 7
§. 8. Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit im Oriente vom VI. bis zu Ende des IX. Jahrhunderts Joh. von Stobi; Joan. Damascenus, Photius. . . 8
§. 9. Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit unter Karl dem Grofsen in den von ihm beherrschten Landen von 768—814. Alcuin. 8
§. 10. Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit unter Karl dem Kahlen; Joan. Erigena. . . . 10
§. 11. Philosophie des Joan. Erigena im Auszuge. . . 11
§. 12. Fortbildung der dialektisch-scholastischen Theologie vom IX. bis zu Ende des XI. Jahrhunderts. . . 17
§. 13. Uebersicht der Lehre des Anselm v. Kanterbury; Beweis der Nothwendigkeit, Einheit und Realität des göttlichen Wesens. 18

Seite.

§. 14. Desselben Lehre von der Weltschöpfung und Welterhaltung durch die allgegenwärtige göttl. Dreyeinigkeit; — ferner von der prakt. Bestimmung des Vernunftwesens. 22

§. 15. Entstehen der Nominalisten und Realisten; Lehren des Roscelins und Wilhelms v. Champeaux. . 25

§. 16. Abaelards Schicksale und Lehre; seine Metaphysik. 27

§. 17. Seine Ethik. 28

§. 18. Abaelards Zeitgenossen und Geistesverwandte. Gilbert de la Porree. 30

§. 19. Hugo v. St. Victor zu Paris. . . . 31

§. 20. Wilhelm von Conches. 35

§. 21. Joannes v. Salsbury. 36

§. 22. Vollendung der dialektisch-scholastischen Theologie; Peter v. Novara, der Lombarder zugenannt, Mag. sentent. 37

Anmerk. Andere minder berühmte Sententiarier: Robert Bullein, Robert v. Melun, Hugo v. Rouen, Peter v. Poitieres u. a.

II. Epoche der Scholastik; dialektisch-scholastische Philosophie.

§. 23. Entstehen d. dialektisch-scholastischen Philosophie mit d. Verbreitung d. metaphysischen, physischen u. ethischen Schriften des Aristoteles in den Abendländern zuerst bey den Arabern, u. nachher auch bey den Christen. . 38

1. Philosophie der Araber.

§. 24. Theologie und Philosophie d. Araber bis auf Muhamed. 39

§. 25. Wissenschaftl. Ausbildung d. Araber unter den Kaliphen Almansur, Alraschid, Almamun im VIII. u. IX. Jahrdt. 40

§. 26. Arabische Philosophen des IX. u. X. Jahrhunderts; doppelter Unterricht in den arabischen Schulen. . 41

§. 27. Alkendi. 42

§. 28. Al-Farabi. 42

§. 29. Arabische Philosophen des XI. bis XIV. Jahrhunderts. Ebn-Sina, (Avicenna). 43

§. 30. Algazeli. 45

§. 31. Ebn-Tophail. 48

§. 32. Ebn-Raschid (Averroës). 52

§. 33. Rabbi Moses Maimonides. 55

§. 34. Sekten der Muhamedanischen Scholastiker. . 57

§. 35. Erlöschen der arabischen Philosophie u. Litteratur. 59

2. Philosophie der gleichzeitigen christlichen Scholastiker.

§. 36. Gelehrter Verkehr der Christen mit den Arabern; allmähliche Einführung der gesammten Aristotelischen Schriften in den christlichen Schulen des Abendlandes. 60

Anmerk. Uebersetzung des Aristoteles bey den Christen.

Seite.

§. 37. Lob der christlichen aristotel. Scholastiker der zweyten Epoche im Allgemeinen. 63
§. 38. Gerbert von Aurillac, nachmals Papst Sylvester II. . 64
§. 39. Alan v. Rüssel (ab insulis) Doctor universalis. . 65
§. 40. Almarich v. Chartres und David von Dinant. . 67
§. 41. Zeitl. Verboth der aristotelischen Metaphysik und Physik in Frankreich. 72
§. 42. Alexander v. Ales, Doctor irrefragabilis. . . 73
§. 43. Wilhelm von Auvergne, Bischof zu Paris . . 74
§. 44. Vincent v. Beauvais, Speculator. . . . 77
§. 45. Albert von Bollstädt, der Grofse. . . . 78
§. 46. Thomas v. Aquino, Doctor Angelicus; Charakter seiner Philosophie im Allgemeinen. . . . 86
§. 47. Desselben rationale Theologie. . . . 91
§. 48. Desselben Lehre von der Weltschöpfung. . 92
§. 49. Desselben Lehre von der Natur des Menschen als Ebenbild Gottes. 95
§. 50. Desselben Lehre von den Gesetzen und vom Staate. 97
§. 51. Heinrich von Göthüls, (de bono colle) Doct. solemnis. 100
§. 52. Richard v. middle Town (de media villa) Doct. solid. 106
§. 53. Aegid v. Colonna, Doct. fundatissimus. . . 108
§. 54. Spaltung der dialektischen Scholastiker in Realisten und Formalisten. 109
§. 55. Joan. Duns Scotus, Stifter der Formalisten; Doctor subtilis. 110
§. 56. Auszug aus seinem Lehrgebäude; von der Wissenschaft und Erkenntnifs. 112
§. 57. Von den ersten Begriffen des Verstandes. . 114
§. 58. Von der Weltschöpfung. 118
§. 59. Von dem Menschen. 121
§. 60. Von Gott. 124
§. 61. Raymund Lullius, Doct. illuminatus. . . 126
§. 62. Franz v. Mayrone, magist. acut. abstract. . . 130
§. 63. Natelis Hervaeus. 132
§. 64. Wilhelm Durand, Doctor resolutissimus. . . 134
§. 65. Entstehen neuer Nominalisten. Wilh. Occam, Stifter derselben. 137
§. 66. Auszug aus Occams Lehrgebäude von der objectiven Realität der Universal. nur allein im beobachtenden Verstande. 138
§. 67. Fortsetzung von der Erkenntnifs. . . . 141
§. 68. Fortsetzung von dem Seelenvermögen. . . 142
§. 69. Fortsetzung von der Gotteskunde. . . . 144

Seite.

§. 70. Walther Burleigh (Gaultier de Bourlei) Doct. planus et perspicuus. 147
§. 71. Joan. Buridan, Nicolaus d'Autricuria, und Joan de Mercuria. 149
§. 72. Thomas von Strafsburg. 152
§. 73. Marsilius von Inghen. 153
§. 74. Peter d'Ailly, Aquila Franciae. . . . 155
§. 75. Raimund v. Sabunde. 157
§. 76. Dominik von Flandern. 158
§. 77. Franz Suarez. 160
§. 78. Physiker und Mathematiker während des Zeitalters der herrschenden Scholastik. 161

B. Mystik des Mittelalters.

§. 79. Begriff der Mystik des Mittelalters und ihre beyden Elemente. 164
§. 80. Entwicklung der Mystik im Verlaufe ihrer Bildungen. 165

1. Biblische, allegorisirende und asketische Mystiker vom IX. bis XV. Jahrhundert.

§. 81. Mystiker vom IX. bis XII. Jahrhundert. Joannes Erigena, Bernard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor. 166
§. 82. Mystiker des XIII. Jahrhunderts. — Joannes von Fidanza, (Cardinal Bonaventura). 167
§. 83. Mystiker des XIV. und XV. Jahrhunderts. — Joannes Taulerus. 172
§. 84. Francesco Petrarca. 176
§. 85. Joannes Charlier von Gerson. 177
§. 86. Thomas Hämmerchen v. Kempen. . . . 182

C. Uebergang vom Mittelalter in die neuere Zeit.

Wiederaufleben der alten klassischen Philosophie, und zugleich Erneuerung der Cabbalistik und Mystik, sammt allerley dadurch veranlafsten neuen Combinations-Versuchen des XIV. und XV. Jahrhunderts.

1. XIV. und XV. Jahrhundert.

§. 87. Sinken der Scholastik und Entstehen einer neuern Zeit, durch die Ausbildung eines dritten Standes in den freyen Städten; durch Cultivirung der lebendigen Volkssprachen, und das Wiederaufleben des Studiums der alten Klassiker, Dante, Petrarca, Boccaccio die Dichter. 183

Seite.

a) Humanistische klassische Philosophie des XV. Jahrhunderts.

§. 88. Eingewanderte Meister der griechischen Literatur und Philosophie in Italien von 1438—1453. . . 185
§. 89. Schüler dieser Meister, welche sich in Italien und Frankreich im XV. Jahrhundert hervorthaten. . 187

b) Griechisch-orientalische Mystik und Cabbalistik des XV. Jahrhunderts.

§. 90. System des Marsilius Ficinus zu Florenz. . . 189
§. 91. System des Joannes und Joannes Franciscus Picus. 191

2) XVI. Jahrhundert.

a) Antischolastiker und klassische Aristoteliker.

§. 92. Emporkommen des in der Urschrift wieder bekannt werdenden Aristoteles. 193
§. 93. Petrus Pomponatius. 194
§. 94. Nicolaus Leonicus Thomaeus. . . . 198
§. 95. Ludovicus Vives, und Jacques le fevre d'Etaples. 199
§. 96. Philippus Melanchthon. 200
§. 97. Petrus Ramus (de la Ramée). . . . 202
§. 98. Joannes Genesius Sepulveda, und Jakob Zabarella. 204

b) Cabbalistisch- und alchymische Mystiker.

§. 99. Entstehen der cabbalistisch-alchymischen Mystik in Deutschland, Joannes Capnion (Hans Räuchlein.) . 205
§. 100. Cornelius Agrippa von Nettesheim. . . 207
§. 101. Francesco Gregorio Zorzi v. Venedig. . . 208
§. 102. Theophrastus Paracelsus. 215
§. 103. Desselben Lehre von der Urquelle aller Wissenschaft und Erleuchtung. 216
§. 104. Desselben Lehre von den drey Prinzipien aller Dinge. 218
§. 105. Desselben Lehre von den viererley Scheidungen. 219
§. 106. — — — — dem allgemeinen Consensus des Weltalls. 220
§. 107. Valentin Weigel. 222

c) Neue Combinisten.

§. 108. Entstehen neuer Combinisten. 225
§. 109. Hieronymus Cardanus; sein und seiner Schriften Charakter. 226
§. 110. Desselben Physik. 227
§. 111. — — Anthropologie und Ethik. . . 229
§. 112. — — Theologie. 231
§. 113. Julius Caesar Scaliger. 231
§. 114. Bernard. Telesius, sein Charakter. . . . 232
§. 115. Lehre desselben von den Principien der Dinge. 234

Seite.

§. 116. Lehre von der Natur des Menschen insbesondere. 236
§. 117. Franz. Patritius p[illegible]losophia nova. . . 241
§. 118. Desselben Begriff [illegible]m Lichte und von der Philosophie. 243
§. 119. Jordano Bruno, sein Charakter und s. Schriften. 245
§. 120. Desselben Theologie und Philosophia prima. . 246
§. 121. Desselben Cosmologie. 249
§. 122. Desselben Seelenlehre, Sittenlehre und Wissenschaftslehre. 252

d) Neue Skeptiker.

§. 123. Entstehen neuer Skeptiker in Frankreich. Michel de Montaigne. 254
§. 124. Pierre Charron. 256

3) XVII. Jahrhundert. Erste Hälfte.

a) Anti-Scholastiker, dogmatische sowohl als skeptische.

§. 125. Fortsetzung des Kampfes gegen die ehemalige Scholastik durch neue Aristoteliker, Skeptiker und physikalische Empiriker, Stoiker und Epikuräer, dann zuletzt dieser aller gegen einander selbst. . . 258
§. 126. Andreas Caesalpinus und Nicol. Taurellus. . 258
§. 127. Lucilius Vanini. 262
§. 128. Caesar Cremonini. 265
§. 129. Franz Sanchez 266
§. 130. Baco v. Verulam und Claude Berigard. . 266
§. 131. Justus Lipsius. 267
§. 132. Pierre Gassendi und Joan. Chrysostom. Magnen. 268

b) Mystiker.

§. 133. Entstehen der Theosophischen Mystiker und Würdigung derselben im Allgemeinen. . . . 269
§. 134. Jacob Böhme. 270
§. 135. Robert Fludd und Kenelmus Digby. . . 273

c) Combinisten.

§. 136. Entstehen neuer Combinisten und ihre Tendenz; Thomas Campanella; sein Charakter u. s. Schriften. 275
§. 137. Campanellas Wissenschaftslehre. . . . 279
§. 138. Dessen Metaphysik und Theologie. . . 281
§. 139. Dessen Cosmologie und Physik. . . . 282
§. 140. Dessen Ethik. 285
§. 141. Joh. Baptist von Helmont, Charakter und Schriften. 285
§. 142. Desselben von der ächten Wissenschaft und Erkenntniſs im Allgemeinen. 287
§. 143. Desselben Physik. 290
§. 144. Desselben Ethik. 291
§. 145. Franciscus Mercurius von Helmont, der Sohn. . 292

Geschichte der Philosophie.

Zweites Buch.



Geschichte der Philosophie des Mittelalters bei den Christen und Muhamedanern.

Einleitung in die Philosophie des christlichen Mittelalters.

§. 1.
Charakter der Philosophie des christlichen Mittelalters.

Mit dem Christenthume war dem Mittelalter eine Religion gegeben, die eben sowohl mystisch als philosophisch, d. i. eben so geheimnifsreich und unbegreiflich für den gemeinen in der Endlichkeit befangenen Verstand, als einleuchtend und befriedigend für die zur Anschauung des Unendlichen emporstrebende Vernunft war; und gleich empfänglich sowohl für die sentimentale als für die dialektische Bearbeitung sich zeigte.

Die sentimentale Mystik, stellt daher das innere und geistige, hingegen die raisonirende Dialektik, das äufsere und gleichsam sinnliche Element der Philosophie des christlichen Mittelalters dar.

§. 2.
Gegenstand der Philosophie dieses Zeitalters.

Wie nun im Mittelalter der Geist der Religion durchaus vorherrschend war, so war auch das gesammte Philosophiren jener Zeit ausschliefslich ein Philosophiren im Dienste der Regierung, und über die Lehrsätze derselben.

Den Philosophen des christlichen Mittelalters war also der Stoff ihrer Speculationen unmittelbar durch das Christenthum selbst gegeben, an dessen tiefsinnigen und wahrhaft metaphysischen Ideen sie, wie billig nichts zu ändern wagten: desto freyer und lebendiger hingegen bewiesen sie sich in der Form ihrer dialektischen Unterscheidungen und Zergliederungen der Begriffe in ihre Merkmale und Verschiedenheiten.

Daher kam es denn auch, daſs, so wie in der Mystik des Mittelalters der höchste Tiefsinn zugleich mit der herzlichsten Andacht, und gänzlicher Versenkung des endlichen Lebens und Wissens in Gott gepaart war; also umgekehrt in der Dialektik der sinnreichste Scharfsinn mit stolzer Kampflust und trotzigem Uebermuthe sichtbar wurde.

§. 3.

Dialektische Ritterkämpfe und mystische Entzückungen.

Aehnlich den charakteristischen Erzeugungen dieses Zeitalters, dessen inneres Princip die Liebe, das äuſsere die Ehre und das Ritterthum war; hatte die Philosophie gleichfalls in der Dialektik zwar ihre Kampfspiele in feyerlichen Disputirübungen; und in der Mystik gewährte sie ihren Geweihten ähnliche Entzückungen, wie die Liebe den Verliebten.

A.

Dialektik oder Scholastik des Mittelalters.

§. 4.

Charakter und Eintheilung der Dialektik oder Scholastik, in scholastische Theologie und scholastische Philosophie.

In den frühesten Zeiten des Christenthums bis auf das siebente Jahrhundert war die theologische Phi-

losophie und philosophische Theologie der Kirchenväter (wie wir oben §. 158—165 und 176 des ersten Bandes gesehen haben); ein dem Christenthum angepafster Neuplatonism, oder Aristotelism; jener constituirend das mystische, dieser das dialektische Element der neuen christlichen Schulweisheit, welche anfänglich beyde Elemente in Vereinigung darstellte.

Mit dem Anfange des eigentlichen Mittelalters trennte sich die Dialektik ganz von der Mystik, um das freye Spiel ihrer Formen desto ungehinderter durchführen zu können; und ihr ausschlüfslicher Meister wurde nach und nach Aristoteles.

Doch hat man selbst noch an dieser, von der Mystik oder der esoterischen Wissenschaft göttlicher Dinge, sich absondernden Aristotelischen Dialektik abermal zwei Epochen zu unterscheiden.

In der ersten Epoche galt Plato noch neben Aristoteles; dann erhielt allmählich der letztere allein die Herrschaft in den Schulen; doch wurde vor der Hand nur seine Dialektik auf theologische Lehrsätze angewandt. — Diese Epoche hiefs die theologische Scholastik. Ihre Zeitdauer erstreckte sich vom Anfange des Mittelalters bis auf das dreyzehnte Jahrhundert.

Nachher stieg die Dialektik immer mehr und mehr aus dem Gebiethe der Religion, um sich eine eigene Sphäre zu bilden, zur Betrachtung der natürlichen Dinge herab; und nun würden ausser den logischen auch noch die physischen Bücher des Aristoteles in den christlichen Schulen eingeführt, wie es schon früher bei den muhamedanischen Arabern (S. unten §. 25. ff.) Herkommens war; und so entstand die eigentliche philosophische Scholastik, die sich als Aristotelische Weltweisheit, der geof-

fenbarten christlichen Theologie, die nach der Aristotelischen Dialektik behandelt wurde, gegenüber stellte.

Die Epoche dieser eigentlichen philosophischen Scholastik begann bei den Christen mit dem dreyzehnten Jahrhundert, und blieb allgemein herrschend bis zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts.

I.

Epoche der Scholastik. Dialektisch-scholastische Philosophie.

§. 5.

Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit in Italien vom sechsten Jahrhundert bis auf das Zeitalter Karls des Grofsen, Peter v. Pisa und Paul Warnefried.

Nach dem Boëthius und Cassiodorus, welche unter der Herrschaft der Ostgothen die höhere Freyheit des wissenschaftlichen Lebens retteten (S. §. 176 des I. Bandes), blüthen gegen das Ende der longobardischen Herrschaft in Italien, wo sich die Wissenschaften noch einigermafsen erhielten, die beyden Diakonen Peter v. Pisa, der Lehrer Karls des Grofsen in der Grammatik, und Paul Warnefried, der Kanzler des letzten Königs der Longobarden Desiderius, berühmt als Geschichtschreiber und Redner; derselbe, welcher nachmals auf Befehl Karls des Grofsen eine Compilation aus den Homilien der Väter zusammentrug, woraus das Volk bey dem öffentlichen Gottesdienste erbaut und belehrt werden sollte. Siehe Giacinto Gemma Idea della storia dell' Italia litterata Neapol. 1723. Girolamo Tirabochi: storia della litteratura italiana. Teutsch im Auszuge von Jagemann, Leipzig, 1777 — 1781.

§. 6.

Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit in Spanien im sechsten und siebenten Jahrhundert. Isidor von Hispalis.

In Spanien unter der Herrschaft der Westgothen that sich Isidor von Carthagena, nachmals Erzbischof von Hispalis (jetzt Sevilla) † 636 mit einem encyklopädischen Werke unter dem Namen: Etymologiarum, sive Originum libr. XX. (Augsb. bey Zainer 1472. Fol. und in Dionys. Gothofredi Autores Latini in unum Corpus redacti p. 811 seqq.) hervor, darinnen er alle Wissenschaften der damaligen Zeit behandelte, und dadurch, daſs er gar Vieles, und zwar sehr Gutes, aus den Büchern der Alten, die wir jetzt nicht mehr haben, wörtlich excerpirte, den Dank der Nachwelt verdiente. Seine Arbeit, die bei weitem alles übertrifft, was sich von einem Gelehrten des siebenten Jahrhunderts erwarten läſst, beweist übrigens, was dieser Mann in einem glücklicheren Zeitalter würde geleistet haben.

§. 7.

Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit in England und Irland im siebenten und achten Jahrhundert. Beda Venerabilis.

Unter den Engländern und Irländern leuchtete besonders Beda Venerabilis, Benedictiner zu Wirmond in England, (geboren 672, † 735) als ein Stern der ersten Gröſse hervor. Seine philosophischen Schriften sind theils mystisch, theils dialektisch aristotelisch nach dem Geiste seines Zeitalters. Seine sämmtlichen Werke, wovon die philosophischen das ganze Trivium und Quadrivium umfassen, erschienen in acht Folio-Bänden zu Basel 1563 und zu Cöln 1612. Auch er hat sehr Vieles aus den Alten, jedoch nicht immer mit reifer Beurtheilung ausgeschrieben.

§. 8.

Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit im Oriente vom VI. bis zu Ende des IX. Jahrhunderts. Joh. von Stobi; Joan. Damascenus; Photius.

Im Oriente unter den Griechen ward Johann Damascus, † 754, der Vater der scholastischen Theologie durch Verfassung eines nach wissenschaftlicher Methode, und nach den Grundsätzen der peripatetischen Philosophie geordnetem Lehrbuche der christlichen Religion berühmt. Das Werk trägt den Titel: Ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξης πίστεως, und war ursprünglich in 100 Capitel eingetheilt, die nachmal nach dem Muster der Sententiarier (S §. 22.) in IV Bücher abgesondert wurden. Ferner schrieb er zum Behufe der Sittenlehre eine Compilation aus der heiligen Schrift und den Kirchenvätern unter dem Titel: παραλληλα; und endlich eine Sammlung von Excerpten aus ältern Philosophen nach alphabetischer Ordnung, sammt einer Dialektik. S. Damasceni opera. Edit. Lequien Paris 1712. Fol. 2 Voll.

Im IX. Jahrhundert zeichneten sich unter den orientalischen Gelehrten aus, Photius, Patriarch zu Constantinopel († 891?) durch sein Myriobiblon enthaltend Auszüge aus beynahe 300 Werken, oft mit Urtheilen begleitet. Edit. D. Höschel, Augsb. 1601. Fol.; und Joh. v. Stobi durch seine Sermones et Eclogae physicae et ethicae, zwey sehr schätzbare Sammlungen gehaltvoller Stellen aus alten Schriftstellern. Edit. Heeren, Göttingen 1792 — 1803. 3 Voll. gr. 8.

§. 9.

Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit unter Carl dem Großen in den von ihm beherrschten Landen v. 768 — 814. Alcuin.

Unter Karl dem Großen gewann nicht nur der Occident eine andere politische Gestalt, sondern auch

im wissenschaftlichen Zustande begann nunmehr ein neues regeres Leben. Um Künste und Gelehrsamkeit in seinem weitläufigen Reiche zu verbreiten, bediente sich dieser grofse und in vielen Stücken nachahmungswerthe Monarch vorzüglich des Engländers Alcuins v. Jork, († 804.) welchen er auf seinem Heerzuge nach Italien im Jahr 781 hatte kennen gelernt, und nebst anderen Gelehrten in sein Hoflager berief.

Durch dieses Alcuins Bemühungen suchte es Karl der Grofse dahin zu bringen, dafs in allen Hochstiften und Klöstern seines Reiches gelehrte Schulen eröffnet und also eingerichtet wurden, dafs sie nicht blofs zur Bildung der künftigen Geistlichkeit, sondern auch der Laien, zumal aus dem Fürsten- und Adelstande dienen möchten.

Selbst an seinem eigenen wandelnden Hoflager ward eine Hofschule, so wie eine Gesellschaft der Gelehrten errichtet, deren Leitung Alcuin selbst übernahm, und wovon die zahlreichen Zöglinge noch über das ganze IX. Jahrhundert einigen wissenschaftlichen Schimmer verbreiteten. S. J. Launoy de scholis celebribus a Carolo M. et post ipsum instauratis. Paris 1672. 8. Köhler J. D. de Bibliotheca Caroli M. Altorf 1727. 4. J. M. Unold de societat. litter. a Carolo M. instituta. Jena 1752. 4.

Alcuin selbst verstand und lehrte die Mathematik, die Philosophie und die Theologie; auch war er des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen kundig. Seine philosophischen Schriften umfassen und beleuchten das ganze Trivium und Quadrivium, und behandeln mehrere wichtige Fragen aus der speculativen sowohl als praktischen Philosophie. S. desselben Opera omnia de novo collecta et edita cura Frobenii Forster S. R. J. Princip et Abbat St. Emmerami, Ratisbonae. Regensburg 1773. 2 Voll.

§. 10.

Zustand der Philosophie und Gelehrsamkeit unter Karl dem Kahlen; Joan. Erigena.

Unter Karls des Grofsen Nachfolgern, den Karolingern, zeichnete sich zu den Zeiten Karls des Kahlen Joannes Erigena (von Erjuve, heute Eryng in der Grafschaft Wallis) als dialektischer und mystischer Philosoph ganz besonders aus.

Er war des Griechischen, Lateinischen und Arabischen kundig, und übersetzte ausser des Aristoteles Ethica zu Ehren seines Gönners K. Karls des Kahlen, an dessen Hoflager er lebte, die Bücher des angeblichen Dionysii Areopagitae aus dem Griechischen ins Latein, mit der Zuschrift: „Glorissimo catholicorum regum Carolo Joannes extremus Sophiae studentium."

Weil er jedoch bey der Uebersetzung seines Dionysius versäumt hatte, die Censur des Papstes nachzusuchen, und bey demselben wegen allerlei Irrlehren von einigen Hässern angeklagt worden war, sah er sich auf einmal nach Rom citirt, woselbst er sich aber nicht stellen wollte; und da während der Zeit auch sein Beschützer Karl der Kahle starb, verliefs er Frankreich auf den Ruf K. Alfreds von England wieder, um an der von diesem Monarchen zu Oxfort neu errichteten Lehranstalt das Lehramt der Philosophie und der freyen Künste, besonders aber der Dialektik, Geometrie und Astronomie zu übernehmen.

Endlich verliefs er, von Mifsgunst verfolgt, auch diese seine Lehrstelle, und errichtete eine eigene Schule zu Kl. Malmesbury, woselbst er (nach einer Sage) von erbitterten Schülern angegriffen und mit Federmessern und Schreib-Griffeln erstochen wurde im Jahr 883.

§. 11.

Philosophie des Joannes Erigena im Auszuge.

Seine eigene Lehre hat Joannes Erigena in 2 Hauptwerken ausgesprochen, wovon das erste unter dem Titel: περὶ φύσεως μερισμοῦ, de naturae divisione, seine Ansichten über Gott und die Natur, aus dem Standpunkte der ewigen Nothwendigkeit; das andere: de praedestinatione seine Lehrmeinung über die Vereinigung der göttlichen Vorsicht mit der menschlichen Freiheit enthält. Das erstere hat Thom. Gale 1681. Fol. zu Oxfort herausgegeben; das zweyte steht abgedruckt in der Bibliotheca Lugdun. P.P. Tom. XV. p. 468. seq. und in Gilberti Maugin. collect. veterum autorum, qui de praedestinatione scripserunt T. I. p. 103. s.

Aus beiden Schriften ergiebt sich folgender systematischer Abriſs von des Erigena's Lehrgebäude, wodurch er sich als einen groſsen und eigenthümlichen Denker beweiset.

1. Es ist keine andere Philosophie, als die Religion; und Philosophie lehren, heiſst demnach nichts anders, als die Grundsätze der wahren Gottes-Erkenntniſs angeben. Joannes Erigena de praedestinatione. Ap. Maugin Tom. I. p. 103.: Si, ut ait Augustinus, creditur et docetur, — non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiae studium et aliam religionem; — quid est de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

2. Zu dieser Erkenntniſs zu gelangen, giebt es 4 Wege oder Methoden, den der Eintheilung, Erklärung, Weisung und Zergliederung. De praedestinat.

proëmium. Porro haec (vera philosophia) bis binas partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easque latialiter possumus dicere divisoriam, definitivam, demonstrativam et resolutoriam. Harum prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta denique composita in simplicia separando resolvit. —

3. Der Gegenstand aller Erkenntniſs — die Natur, scheint vier Hauptunterschiede zuzulassen: a) eine erste Natur, die erschafft und allein nicht erschaffen wird; b) eine zweyte Natur, die erschaffen wird und erschafft; c) eine dritte Natur, die erschaffen wird und nicht erschafft; dann d) eine vierte Natur, die weder erschaffen wird, noch erschafft. — Die dritte Natur ist der ersten, die vierte der zweyten entgegengesetzt: die erste und vierte Natur aber fallen zuletzt in Eins zusammen. De divisione natur. libr. I. p 1. Videtur vero mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est, quae creat, nec creatur; secunda, quae creatur, et creat; tertia, quae creatur, nec creat; et quarta denique, quae neque creatur, nec creat. Harum ergo quatuor binae sibi invicem opponuntur: nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae.

Ibid. libr. III. p 131 Sed et prima et quarta species in natura divina coincidunt; quod natura divina aeque dici possit creatrix, quae non creatur prout est in se; quam etiam nec creatrix nec creata, quatenus neque extra se ipsam, ut est infinita, unquam prodit, nec etiam aliquando erat, quando in se et a se ipsa non erat.

4. Das Urwesen oder die Gottheit, als unendliche Realität und unbedingte Einfachheit ist eben dar-

um ein unbegreifbares, denn jeder Begriff würde die Gottheit nur einengen. — Und eben so findet auch in Gott kein endliches mittelbares Erkennen der Dinge durch die Begriffe, sondern nur ein unmittelbares aus der Idee statt. De divis. nat. libr. I. p 38. Dei, qui est super omnem essentiam et intelligentiam, neque ratio est, neque intelligentia; neque dicitur, neque intelligitur, neque nomen ejus est neque verbum. — It. ibid. libr. III. p. 103. Sed et ex adverso Deus est omne, quod vere est; quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus; omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non - apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, non - intelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, incommensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere ponderatio, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis locatio, carentis tempore tempus, infiniti definitio, et incircumscripti circumscriptio. — It. ibid. libr. II. p. 80. 81. Absit autem, ut Deum dicamus se ipsum ignorare, quoniam ignorat quid sit; nam hoc ipso immediate scit, se ipsum esse super omne quid, adeoque esse infinitum, adeo ut etiam in hac specie divinae ignorantiae pulcherrima reluceat sapientia. —

5 Die Ideen des göttlichen Verstandes sind dann auch die Principien und Formen aller Dinge; (causa omnium rerum primordiales (die Dinge selbst aber sind nur Darstellungen dieser Wesenheiten, welche die ersten Erzeugungen Gottes sind. De divis. nat. libr. II. p. 47. 57. Primordiales porro rerum causae, quas Graeci πρωτότυπα καὶ προ-ωρίσματα, itemque θεῖα θελέματα, ἰδέας vocant, differunt ab ipsa rerum informi materia, quod illae quidem propinquissimae sint verae essentiae, haec contra propin-

quissima sit nihilo sive nonenti (τῷ μηόντι) veraeque essentiae privationi; — illae causae sint essentiae formaeque et perfectionis rerum in suis immutabilibus rationibus conditarum; contra vero informis materia perpetuo motum aliquem prodat τοῦ μηόντος, statum suum in eo, quod vere est, appetens. Ibid. libr. III. p. 106. Quae ergo de nihilo suo prodierunt, i. e. quae ratione sui aliquando non erant, in Deo vita erant, in primordialibus scilicet causis et rationibus suis aeternis. „Quod factum est in ipso, vita erat." Joan. I. 3. 4.

6. Die Welt ist demnach ein ewiges Produkt Gottes (hervorgebracht durch sein ungebornes Wort, aussprechend die Unendlichkeit der Ideen des göttlichen Verstandes;) — nicht aber eine zeitliche Schöpfung, weil keine zeitliche Bestimmung in dem ewigen unveränderlichen Wesen der Gottheit möglich ist. Gott ist also auch nicht der Zeit, wohl aber dem Begriffe nach, früher als das All, denn dieses ist seine ewige Offenbarung. De divis. nat. libr. III. p. 105. Non est Deo accidens, universitatem condere; non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet; — sic igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit, praeter illam solam, qua ipse causa ejus est. Quia igitur Deus semper causa universitatis rerum est, et erat, et erit, semper igitur causativa in sua causa subsistunt, et substisterunt et substitura sunt: proinde universitas in sua causa aeterna est. Conf. quoque libr. III. citat. p. 119.

7. Das Nichts, woraus der Schrift gemäfs das All hervorgegangen ist, ist das unbegreifliche Wesen Gottes selbst: denn dieses unbegreiflliche Wesen in seiner absoluten Verschlossenheit als ἐν ἐρημουν gedacht, ist nie, und war nie, und wird nie seyn, und möchte durch kein Prädicat je erfafst werden: dagegen diese nämliche, unendliche und unbegreifliche Wesenheit

in ihrer Einbildung (informatio) in Alles, was da ist, gerade Alles, und das allein wahrhaft — Seyende in allem Seyenden ist; wefswegen dann auch jede sichtbare und unsichtbare Kreatur eine wahrhafte Erscheinung Gottes genannt werden kann. De divis. nat. libr. III. p. 127. Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis inaccessibiliter incognitam: quae cum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quamdam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus esse invenitur, quae est et erat et erit. Dum ergo incomprehensibilis est et non intelligitur, n i h i l u m p r o n o b i s propter excellentiam naturae suae, omnem intellectum nostrum superantis, merito dicitur; et vero in suis apparitionibus (theophaniis) incipiens apparere, velut ex nihilo aliquid procedere dicitur; et quae proprie super o m n e m e s s e n t i a m esse existimatur, proprie quoque s o l a i n o m n i e s s e n t i a c o g n o s c i t u r; adeoque omnis visibilis et invisibilis creatura t h e o p h a n i a, i. e. d i v i n a a p p a r i t i o recte potest appellari. —

8. Alle erschaffene Wesen kehren zuletzt in ihren Ursprung, das unerschaffene Urwesen, zurück: (et tunc erit Deus simpliciter omnia in omnibus). — Aber auch jetzt schon, und in der That zu allen Zeiten, ist, und war Gott Alles in Allem, weil er wesentlich und allein das Allwesen ist: denn Alles, was irgendwo und irgendwann ist, und ein wirkliches Seyn zu haben scheint, ist zumal Er selbst. De divis. nat. libr. III. p. 128. Quando summa essentia rediens in ipsam revocat in se omnia, omnia convertentur in Deum (sicut illuminatus totus convertitur in lucem) eritque

tunc Deus omnia in omnibus. Non quod etiam nunc non sit Deus omnia in omnibus, quantum scil. de se; licet talis esse non cognoscatur ab omnibus: sed quia tunc etiam talis esse cognoscitur ab omnibus ratione utentibus, atque ab eo illuminatis ad salutem.

9. So ist auch des Menschen Verstand eine unmittelbare Erzeugung des Göttlichen; und der Verstand, welcher sich selbst vollkommen versteht, wird eben dadurch unmittelbar wieder Eins mit Gott, und versteht Gott: wer aber Gott nicht versteht, versteht auch nicht einmal sich selbst vollkommen. De divis. nat. libr. I. p. 25. Quodsi intellectus aliquis se ipsum (perfecte) intelligit, profecto Deum intelligit, qui est intellectus omnium: qui vero intellectus Deum non intelligit, nec se ipsum perfecte intelligit; qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum, i. e Deum non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plene intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius?

10. Zeit und Raum, die Formen der Bestimmungen alles endlichen Seyns, sind nicht selbst etwas Körperliches noch weniger etwas Wesentliches; sondern nur etwas Relatives, das erst mit den Dingen selbst gesezt wird: sie sind also vor und nach der Wirklichkeit undenkbar. De divis. nat. libr. V. p. 240. Quando peribit mundus hic sensibilis, simul et tempus et locus necessario peribunt. Locum autem hic dico, non rerum definitionem, quae semper permanet in animo, sed spatium; sic et tempus dico hic non fluxum indesinentem aeternitatis, quae nunquam defluit, sed mensuram motus.

Anmerk. Das Buch des Erigena περὶ φύσεως μερισμοῦ Siehe unten im Anhange Num. I. blieb bis aufs XIII. Jahrhundert in grofsem Ansehen: denn noch Almarich von Chartes (S. unten §. 40.) schöpfte augenscheinlich seine Lehre aus ihm.

§. 12. Fort-

§. 12.
Fortbildung der dialektisch-scholastischen Theologie vom IX. bis zu Ende des XI. Jahrhunderts.

Die im VIII. Jahrhundert durch Alcuin (§. 9.) angefangene, und während des IX. und X. Jahrhunderts in Stellen aus dem Keime sich entwickelnde dialektisch scholastische Theologie trat endlich im XI. Jahrhundert vollendet an das Tageslicht hervor.

Die ersten Theologen, welche über einzelne Glaubenssätze zu philosophiren anfiengen, waren der Kardinal Peter Damiani de honestis, († 1072.) der Busenfreund des berühmten Papstes Gregor VII. — und Lanfranc ein Italiener, geboren zu Pavia 1005, † 1089, erst Abt zu Becc in der Normandie, nachher Erzbischof zu Kanterbury in England, der Gegner des Berengarius von Tours, in der Controvers über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in dem heiligen Abendmahle.

Mit beyden gleichzeitig lebte Herrmann Graf von Vehringen in Schwaben, der Krüppel zugenannt, ein Mönch zu Reichenau, nicht zu St. Gallen, wie Tritheim irrig meinte. (geboren 1013 † 1054), der, ein Wunder für damalige Zeiten, griechisch und arabisch verstand, und einige Schriften des Aristoteles aus beyden Sprachen ins Lateinische übersetzte.

Berühmter als alle diese ward jedoch des Lanfranc's Schüler und Nachfolger erst in der Würde eines Abtes zu Becc, dann auch in der eines Erzbischofes zu Kanterbury, Anselm (geboren zu Arsta 1034, † 1109 zu Kanterbury.)

Dieser gab zuerst eine durchaus raisonirende Theologie, ja er wagte es sogar, was kein Dialektiker vor ihm unternommen hatte, das Seyn Gottes durch Vernunftbeweise a priori zu demonstriren.

Die beste und vollständigste Ausgabe der Schriften dieses Scholastikers, den man nicht unbillig den zweyten Augustin nannte, ist die Pariser Ausgabe des Benediktiner Dom. Gerberon 1721. Fol.

§. 13.

Uebersicht der Lehre des Anselm von Kanterbury; Beweis der Nothwendigkeit, Einheit und Realität des göttlichen Wesens.

Hier zur Beurtheilung eine gedrängte Uebersicht von des Anselm v. Kanterbury Lehrsätzen und ihrer Verkettung.

1) Alle Dinge, die gemeinsame Merkmale haben, besitzen diese nur durch ein Gemeinsames. Wie daher alles Gute nur durch das Gute gut, alles Schöne durch das Schöne schön, und alles Groſse nur durch das Groſse groſs ist; so ist auch alles Seyende nur durch das Seyn. — Das Seyn muſs durch sich selbst seyn, und das Höchste seyn, so wie das Gute und das Schöne, wodurch alles Andere gut und schön ist, durch sich selbst gut und schön, ja das Beste und Schönste seyn muſs. — Es giebt folglich ein höchstes Seyn, und dieses ist nothwendig das Beste, Schönste und Höchste an sich. Monolog. cap. 1. Certissimum et omnibus animadvertere volentibus perspicuum est, quia quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter esse dicantur, per unum aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis. — Ergo cum certum sit, quod omnia bona (itemque omnia pulchra et magna), si ad invicem comparantur, aut inaequaliter aut aequaliter sint bona, (et pulchra et magna) necesse est, ut omnia sint per aliquid unum bona (itemque per unum aliquid pulchra et per unum aliquid magna); quod intelligitur idem in diversis. — Quis autem jam dubitet, illud ipsum,

per quod cuncta sunt bona, magnum et summum bonum esse; (illudque ipsum, per quod sunt pulchra, summum pulchrum; et per quod sunt magna maximum?) illud igitur magnum et summum bonum per se ipsum bonum sit (et pulchrum et magnum) oportet; quoniam omne bonum (pulchrum et magnum) est per ipsum. — Ipsum ergo sit etiam per se ipsum oportet; quoniam omne quidquid est, per unum aliquid esse necesse est. Ibid. cap. 3.

2) Das an sich Beste, Schönste und Gröfste, durch welches alles andere Gute, Schöne und Grosse ist, ist nun entweder Eins oder ein Vieles. — Ist es ein Vieles, so bezieht sich das Viele auf Eins, oder jedes dieser Vielen ist durch sich selbst, oder die Vielen sind durcheinander gesetzt. — Beziehen sich die Viele auf Eins, so sind sie nur durch dieses Eins vorhanden; ist jedes durch sich selbst, so mufs es eine Kraft und ein Wesen geben, vermöge dessen jedes durch sich selbst seyn kann, und dann ist wieder Alles durch dieses Eins vorhanden. — Dafs aber die Vielen ohne das Eine durcheinander gesetzt seyen, widerspricht sich selbst; denn dann würde das Eine dem Andern das Seyn geben, und es zugleich auch von dem Andern empfangen, was unmöglich ist. — Das also, wodurch alle Dinge vorhanden sind, ist nur Eins, und kann nur Eins seyn. — Monolog. cap. 3. Aut unum est, aut sunt plura, per quae sunt cuncta, quae sunt! — Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se sunt invicem. — At si plura ipsa sunt per unum, jam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis et natura existendi per se, qua habent, ut per se sint. Non est autem dubium, quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per

se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio; quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui ipsa dat esse. Cum itaque veritas omnino excludat, plura esse, per quae cuncta sint, (et ne cogitari quidem possit, ut sit aliquid per non aliquid) necesse est, unum illud esse, per quod sunt cuncta, quae sunt.

3. Dieses Eins, das durch sich selbst ist, ist dann auch eben darum das allervollkommenste Wesen: so wie umgekehrt das allervollkommenste Wesen allemal nur Eins seyn kann. — Das allervollkommenste Wesen ist aber nur dadurch das allervollkommenste Wesen, daſs es nicht bloſs als das allervollkommenste Wesen gedacht wird, sondern es auch ist: folglich ist das allervollkommenste Wesen wirklich. Monolog. cap. 3. Illud, per quod sunt cuncta alia, quodque ipsum solum per se est, maximum omnium est, sive essentia, sive natura, sive substantia dicatur. Idem in Proslogio cap. 2. Convincitur ergo insipiens, esse in intellectu aliquid bonum, quo magis cogitari nequit; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, utique in intellectu est. — At certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo; si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo, quo magis cogitari non potest, majus cogitari possit, (scil. id, quod tale sit etiam in re.) Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non potest, et in intellectu et in re, quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit, non esse.

Anmerk. 1. Leibnitz in einem Briefe an Bierling vom Jahr 1710 in Kortholds Briefsammlung Vol. IV. p. 2. seq. schreibt über diese Beweisführung Folgendes: „Anselmi argumento manifeste id saltem boni inest, ut inde constet: Deum esse, si modo sit possibilis. Interim demonstratio non est perfecta, quia aliquid tacite supponit, nempe naturae divinae possibi-

litatem realem. Sed non opus erat his ambagibus; suffecisset enim, sic argumentari: „Ens, ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, i. e. si habet essentiam, existit. (Est axioma identicum, demonstratione non indigens.) Atqui Deus est ens, ex cujus essentia sequitur ipsius existentia (est definitio); ergo Deus, si est possibilis, existit, (per ipsius conceptus necessitatem). Ita vides, quomodo argumentum reducatur ad syllogismum quemdam primitivum, cujus praemissae sunt axioma identicum, et definitio, quae praemissae nullam amplius probationem cupiunt." — In einem andern französischen Briefe desselben Bandes Seite 359 fährt Leibnitz in demselben Beweise fort: „Si l'Etre de soi est impossible, (si nullam habeat essentiam) tous les Etres par autrui sont impossibles de même, parce qu'ils ne sont que par l'Etre de soi; ainsi rien ne sauroit exister. Donc si l'Etre necessaire n'est point, il n'y a point d'Etre possible."

Anmerk. 2. Noch besser gefällt mir Hegels Bemerkung im Grundrisse der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften S. 97—98. „Dafs Anselm den richtigen Gedanken: Id, quod majus est omnibus, non in solo intellectu, sed etiam in re esse debere — gar nicht in einen Verstandesschlufs hätte einzuzwängen versuchen sollen, als wodurch derselbe das unrichtige und schiefe Ansehen erhielt, als wenn der Begriff für sich, und auch die Objectivität für sich bestünde; da doch die Grundlage aller wahren Philosophie von jeher war und seyn mufs, die absolute Identität des Begriffes und der Objectivität. — Die Anselmen seiner Zeit den Vorwurf machten: „dafs aus einem blofsen subjectiven Denken keine Objectivität gefolgert werden könne, indem ja subjective auch Falsches und Unwahres gedacht werden könne: haben ihn (fährt Hegel fort) ganz und gar nicht verstanden; denn Anselm redet ja nicht von einem subjectiven Gedanken, sondern von einer ewigen und unwandelbaren Vernunftanschauung, die nothwendig aus sich selbst Objectivität hat." — Auch Tennemann Geschichte der Philosophie VIII. 1. Abtheilung. S. 139 versteht Anselmen noch immer nicht besser, als ihn seiner Zeit Gaunilo mifsverstanden hatte; welchem letztern er durchaus recht giebt. Anselms Antwort an Gaunilo s. unten im Anhange Nro. II. lit. c.

§. 14.

Anselms Lehre von der Weltschöpfung und Welterhaltung durch die allgegenwärtige göttliche Dreieinigkeit — ferner von der praktischen Bestimmung des Vernunftwesens.

4. Die Allheit aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, die durcheinander sind, hat die höchste Natur durch sich selbst, d. h. durch eigne Kraft ihrer Allmacht aus nichts hervorgebracht, und so schön und mannichfaltig geordnet. — Offenbar ist demnach, daſs die Dinge, die da geworden sind, bevor sie wurden, zwar ursprünglich an sich selbst nichts waren, in Hinsicht auf das, was sie jetzt sind; und daſs auch kein Stoff war, aus dem sie wurden; daſs sie aber demungeachtet in Hinsicht auf die Erkenntniſs des Schaffenden (quantum ad rationem facientis), durch welche und welcher gemäſs sie wurden, nicht nichts waren. Monolog. cap. 7. Universitatem rerum seu visibilium, seu invisibilium, quae per aliud sunt, tam formose formatam, varieque ordinatam, et convenienter divisam, sola summa natura per se ipsam produxit ex nihilo. It. cap. 9. Clarum est igitur, ea omnia, quae facta sunt, nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant.

5. Die der Erschaffung der Dinge vorhergehende Form derselben in der göttlichen Erkenntniſs ist daher zu begreifen, als das innere ursprüngliche Wort des göttlichen Geistes, das eben die sich selbst begreifende und unmittelbar durch diese ihre Erkenntniſs weltschaffende Wesenheit desselben constituirt. Monolog. cap. 9—12. Forma rerum, quae in ratione primae naturae res creandas praecedebat, concipi

debet, rerum quaedam in ipsa mente loquutio, per quam et fierent res et cum factae essent cognoscerentur; unde consequitur, hanc summae essentiae loquutionem intimam non aliud esse, quam ipsam summam essentiam.

6. Alles Geschaffene ist also nichts, was es nicht durch die erste Substanz wäre; und wäre auch gar nicht geworden, noch hätte es je werden mögen, wenn es nicht in der Erkenntnifs der ersten Substanz von Ewigkeit her enthalten gewesen wäre. — Eben so wenig kann aber auch ein vernünftiges Gemüth zweifeln, dafs, gleichwie alles, was ist, nur durch Eins geworden ist, also auch Alles, was Leben und Kraft hat, beydes nur durch jenes Eins hat, das allein durch sich selbst Leben und Kraft ist, und diese allen andern ertheilt. Monolog. cap. 10—13. Quapropter ea, quae per primam substantiam creata sunt, omnino non sunt aliquid, quod non sunt per ipsam; quae vero per ipsam fiunt, penitus non essent, si non essent aliquid in ratione primae naturae. — Quare nec illud quidem dubium cuiquam menti rationali esse potest, quod cuncta quae facta sunt, nonnisi ipsa prima substantia sustinente vigent; quemadmodum enim omnia, quae sunt, per unum aliquid sunt, ita similiter quaecunque vigent, per unum aliquid vigent, quod solum sit et vigeat per se, alia autem omnia sint et vigeant per ipsum. —

7. Darum ist dann nothwendig, wo die göttliche Wesenheit nicht ist, gar nichts; diese ist also nothwendig überall, durch alles und in allem; denn sie trägt alles, übersteigt alles, beschliefst, umgiebt und durchdringt alles: denn aus ihr, durch sie, und in ihr ist alles. Ueberall und zu aller Zeit seyend, wird sie doch von keinem Raume und von keiner Zeit beengt und eingeschlossen, und ist also in diesem beschränk-

ten Sinne zugleich nirgends und nimmermehr. — Denn sie ist durchaus nichts Körperliches und körperlich Wahrnehmbares, sondern vielmehr ganz Geist, Leben, Macht und Weisheit; ein an sich selbst wahrhaftes, gerechtes, seliges und ewiges Leben. Monolog. cap. 14. 15. 22. Quodsi ita est, immo quia ex necessitate sic est, consequitur, quod ubi summa essentia non est, nihil omnino sit. Ubique igitur est (ubi aliquid est), et per omnia et in omnibus. Ipsa enim est, quae cuncta alia portat et superat, claudit, ambit et penetrat; ex ipsa enim et per ipsam et in ipsa sunt omnia. — Quamvis autem in omni loco et tempore sit, quia nulli loco deest, nullo tempore abest; tamen ipsamet nullum locum aut tempus habet, quia in se distinctiones locorum et temporum non recipit. Unde patet, quomodo et ubique et semper, et simul nusquam et nunquam recte praedicetur, juxta diversorum intellectuum concordem veritatem. — Non est enim illa summae naturae substantia corpus aut aliquid eorum, quae corporis sensibus discernuntur; sed est mens summa, vivens, sapiens, potens, vera, justa, beata et aeterna. —

8. In der göttlichen Wesenheit wird nothwendig das Seyn oder die Macht, der Begriff oder das Wort und die Liebe als eine untheilbare Einheit, und zugleich eine unaussprechliche Mehrheit persönlicher Unterschiede, erkannt und begriffen. Monolog. cap. 32. Quia jam summi spiritus intelligentia sive verbum, itemque amor, quo semetipsum amat, quia sui memor est, et semetipsum intelligit, nihil aliud sunt, nisi ejusdem summi spiritus summe simplex natura: miro modo apertissimum est, quod licet intelligentia et amor summi spiritus summo spiritui sunt consubstantiales, et individuam cum ipso constituant unitatem, tamen simul ineffabilem exhibeant personarum pluralitatem.

9. Da nun unter allen erschaffenen Wesen nichts dem Gleichnisse der göttlichen Wesenheit sich mehr annähert als der vernunftbegabte Geist, der fähig ist, diese zu denken, zu begreifen und zu lieben; so ist dann auch dieser vorzüglich dazu geschaffen worden, dafs er Gottes eingedenk sey, ihn erkenne und liebe, hiermit aber auch ewig lebe und höchste Seligkeit erwerbe; oder aber jene seine Bestimmung nicht erfüllend, nothwendig ewiges und immerwährendes Elend sich zuziehe. Monolog. cap. 66. 68. 69. 71. Cum igitur inter omnia creata summae naturae nihil magis per similitudinem appropinquat, nisi mens rationalis, quae sola summae trinitatis potest esse memor, eamque potis est et intelligere et amare; in hunc ipsum finem a Deo fuit condita, ut quoque aliquando omnino beate vivat (secura ab ipsa morte et ab omni molestia), si servet id, ad quod creata est; aut summam viceversa et aeternam miseriam necessario incurrat, siquidem summi boni memoriam, intelligentiam et amorem contemnat.

10. Jede vernunftbegabte Seele ist also nothwendig für die Ewigkeit geschaffen, und folglich unsterblich. Monolog. cap. 72. Sed neque Deum amans anima, aeternum beata, nec Deum contemnens anima aeternum misera esse poterit, si foret mortalis. Omnem ergo animam sic creatam, ut possit et amare et contemnere summum bonum, immortalem esse oportet.

§. 15.

Entstehen der Nominalisten und Realisten; Lehren des Roscellin und Wilhelm von Champeaux.

Joannes Erigena (§. 11.) und Anselm von Kanterbury (§. 13. 14.) hatten die Ideen des göttlichen Verstandes als das eigentlich Reale erkannt, wovon alle vermeintlich wirklichen Dinge in ihrem schein-

baren an und für sich Seyn nur zeitliche und räumliche Darstellungen seyen. — Dagegen behauptete nun zuerst Roscellin, ein Kleriker von Compiegne um das Jahr 1089, miſskennend die Lebendigkeit der Ideen und sie für nichts als blose Abstractions-Begriffe haltend, daſs die Ideen, oder die von ihm sogenannten Universalien, z. B. Seyn, Leben, Vernunft, Menschheit u.s.w.; bloſse Gattungs-Namen, und an sich nichts Reales seyen, d. h., daſs Seyendes nur seye in individuo, nicht das Seyn selbst; Lebendiges nur seye in-individuo, nicht das Leben selbst u. s. w. —

Das gerade Widerspiel lehrte Wilhelm von Champeaux, des Roscellins Schüler, „daſs nämlich das Wesen der Dinge ganz nur in den Ideen, oder den sogenannten Universalien enthalten sey;" — d. h. daſs nur ein Seyn, ein Leben u. s. w. in allen Individuen sich darstelle, und diese daher nicht durch ihre Realität, sondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit ihrer Zufälligkeiten (Accidentien), verschieden seyen: — oder wie Abaelard's Bericht hierüber lautet: docuit: „Eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas." Abaelard. historia calamitat. suar. cap. 2.

Die Anhänger des Roscellin nannten sich von ihrer Lehre wegen nominales, oder Nominalisten; die des Wilhelm von Champeaux reales oder Realisten.

Beyde Partheyen warfen sich wechselsweise gleich anfangs bey ihrem Entstehen Ketzerey vor: und Roscellin ward auch von der Kirchenversammlung zu Soissons im Jahre 1092 zum förmlichen Widerruf gezwungen; den er um so leichter leistete, weil, (wie schon Anselm de fide trinit. cap. 2. urtheilt) der

arme Mann selbst kaum recht wuſste, was er sagen wollte.

In der That läuft der Nominalismus, auf die Dreyeinigkeit angewandt, auf eine Verläugnung der Mehrheit der Personen hinaus; so wie umgekehrt der Realismus nicht ohne Grund in Verdacht kam, die Einheit des göttlichen Wesens zu läugnen, und drey Götter statt eines Gottes einzuführen.

Wie Wesen und Begriff, Einheit und Vielheit, obschon einander in der Trennung entgegengesetzt, in der Ineinsbildung einander weder im Unendlichen, noch in den endlichen Dingen, nirgends aus- sondern vielmehr einschlieſsen; ward beyden kämpfenden Partheyen damals noch gleich verborgen und unbekannt.

§. 16.

Abaelards Schicksale und Lehren; seine Metaphysik.

In des Wilhelm von Champeaux Schüler, Peter Abaelard (geboren 1097 † 1142) versöhnte sich der Nominalismus mit dem Realismus.

Dieser durch seine Lehren, so wie durch seine Schicksale und seine erlittene Verfolgungen, gleich berühmte Mann, den man nicht unbillig als den Repräsentanten des gesammten scholastischen Ritterthumes ansehen kann, hielt weder mit Roscellin die Universalien für blose Namen, noch gab er Wilhelmen zu, daſs die Universalien das Allein-Reale seyen, noch auch, daſs die Realität des Allgemeinen an jedem Einzelnwesen sich ganz darstelle, sondern er zwang den letzteren vielmehr einzugestehen: „inesse singulis individuis eandem rem non essentialiter, sed individualiter, tantum;“ d. h. daſs die eine und selbige Wesenheit jedem endlichen Individuum nicht auf dieselbe eine und wesentliche, d. i. unendliche, sondern immer

nur auf eine individuelle, und mithin bestimmte und endliche Weise zukomme.

So war er also Realist im Gegensatze gegen Roscellin; und doch auch wieder gewissermassen selbst Nominalist im Gegensatze gegen Wilhelm von Champeaux. Vid. Abaelard. histor. calamitat. cap. 2.

Wie Abaelard in der Lehre von dem Seyn aller Dinge in Gott, und Gottes in allen Dingen, ferner von der Vereinigung oder vielmehr der Identität der Freyheit und Nothwendigkeit in Gott, in Hinsicht auf die Weltschöpfung ganz mit Spinoza übereinstimme, hat Feſsler in Abaelards Geschichte, Tom. II, p. 591. folg. durch Vorlegung entscheidender Parallel-Stellen aus Abaelards Theol. Christiana ap. Martene thesaur. Anekdot. Tom. V. und Spinoza's ethica überzeugend dargethan. Diese Auszüge sammt des Roberti Pulli Bemerkungen gegen Abaelard siehe unten im Anhange Num. III.

§. 17.

Abaelards Ethik.

Auch um die Sittenlehre nahm sich Abaelard an, die bey dem damaligen Eifer für die speculative Theologie, oder theologische Metaphysik fast ganz vernachlässiget wurde. — Seine Ethica trägt den Titel: Nosce te ipsum, und handelt in zwey Theilen zuerst von der Wesenheit, der Eintheilung und den veranlassenden Gelegenheiten der Sünde; dann von der Heilung und Büſsung derselben. — Sie steht abgedruckt in Pets. thesaur. Anecdot. Tom. III. part. 2. col 627. seq.

1) Die Wesenheit der Sünde besteht nach Abaelard in der Verachtung Gottes, indem wir seinetwegen nicht thun noch unterlassen wollen, was wir nach eigner Ueberzeugung seinetwegen thun oder unterlas-

sen sollten. Dadurch werden wir vor Gott Sünder, und verdienen die Verdammnifs. — Die böse Neigung zu thun, was sich nicht geziemt, ist ohne hinzugekommene Einwilligung nicht Sünde, sondern nur Schwachheit, da sie bezwungen sogar das Lob des Sieges uns erwirbt, indem wir nämlich den Willen Gottes unsern eigenen Gelüsten vorziehen. Die gute Meinung, zu thun, was sich geziemt, und zu unterlassen, was sich nicht geziemt, beydes wegen Gott, diese allein ist an sich gut und macht auch die Handlung oder Unterlassung gut, die, abgesehen von dieser Meinung nicht verdienstlich seyn würde. — Ethica cap. 3. Peccatum est contemtus creatoris, nequaquam facere, velle propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non velle dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum. — Haec culpa est animae, quia damnationem meretur et apud Deum rea constituitur. — Ethic. cap. 4. Prava inclinatio de se adeo peccatum non est, sed infirmitas tantum, ut refraenata et exstincta palmam etiam resistentibus pariat, cum voluntatem Dei nostrae praeponimus. — Ethic. cap. 7. Intentio faciendi propter Deum quod convenit, et dimittendi quod non convenit, sola in se bona est; opus vero quodcunque nunquam ex se bonum appellatur, nisi si ex bona intentione procedit. Intentionis igitur bonitas est propria, operis vero tantum communicata.

2. Die Heilung und Büfsung der Sünde, dann die Wiedervereinigung des Sünders mit Gott geschieht durch Reue, Bekenntnifs und Genugthuung. Die fruchtbare Reue ist jedoch nur diejenige, die aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott hervorgeht. Denn dadurch allein wird die Verachtung Gottes, das Wesen der Sünde aufgehoben. — Ethic. pars II. cap. 14. 15. Tria sunt ad reconciliationem peccatoris cum Deo conferentia, videlicet poenitentia, confessio et satisfactio. —

Porro poenitentia fructuosa et salubris illa est, quae ex reverentia et amore Dei procedit, qua cum amplius stare non potest ullus Dei contemtus aut consensus in quodvis demum peccatum. —

Anmerk. Im übrigen sieh den Anhang Num. III.

§. 18.

Abaelards Zeitgenossen und Geistesverwandte. — Gilbert de la Porrée.

Ein Zeitgenosse Abaelards, ihm an Kenntnissen und philosophischer Bildung gleich, war Gilbert de la Porrée † 1154, der zu Paris und in andern Städten Frankreichs Philosophie und Theologie lehrte, und endlich zum Bischofssitze von Poitiers befördert wurde. —

Sein Streben nach Deutlichkeit führte ihn bey der Erklärung des Geheimnisses der göttlichen Dreyeinigkeit auf neue von den gewöhnlichen abweichende Formeln, welche dem Neide Gelegenheit gaben, ihn der Ketzerei anzuklagen. Er unterschied nämlich in Gott die Wesenheit und die Hypostasis, den Grund, das, wodurch Gott ist, d. h. die Gottheit; und die Dreyheit der Personen, als welche das göttliche Wesen an sich als ein dreyeiniger Gott subsistirt. — Auch tadelte er es als eine Folge des unwissenschaftlichen Denkens, wenn die eigenthümlichen Eigenschaften der drey göttlichen Personen für die Personen selbst gehalten wurden.

Ueber seine Lehren entstanden bey der Kirchenversammlung zu Paris und Rheims grosse Debatten; Gilberts Ansehen, Rang und Nachgiebigkeit, machte jedoch, daſs er glücklicher als Abaelard der förmlichen Verdammung entgieng.

Viele, besonders Boulai historia universit. Paris, Tom. II. p. 240. sprechen ihn von allem Irrthume frey, weil er zwischen dem Seyn und dem Wesen Got-

tes keinen realen Unterschied, sondern nur einen formalen in Rücksicht auf unsere Vorstellungsweise habe machen wollen. Alii ipsum Gilbertum ab omni haereseos suspicione liberant; nunquam enim eum existimasse, inter Deum et Deitatem, aut inter attributa divina intercedere realem ullam distinctionem, sed tantum theologicam, ut tum appellabant, seu ut posteri appellarunt virtualem, quae provenit ex humano concipiendi et intelligendi modo.

Auch der verschriene Satz, „dafs Gott oder vielmehr die Gottheit an sich und für uns nichts sey" (Deum seu potius Deitatem tam in se, quam quoad nos nihil esse), hatte bey Gilbert den richtigen Sinn, dafs das göttliche Wesen, abgesehen von seinem Seyn und Bestehen in drey göttlichen Personen an sich und für den Begriff nichts sey; aber freylich kein privatives oder ausgeleertes, noch auch lediglich defektives, oder negatives, sondern gerade umgekehrt die unendliche Ineinsbildung von Seyn und Nichtseyn, und folglich ein negatives per excessum für den endlichen Verstand sey. (Vergl. oben §. 11. die Lehre des Joan. Erigena Lehrs. 7.)

§. 19.

Hugo von St. Viktor zu Paris, nach einigen ein Sachse, nach andern ein Bataver.

Ein zweyter achtungswerther Zeitgenosse war Hugo, ein Deutscher von Geburt, Mönch zu St. Victor in Paris † 1140. Er verfafste nicht nur mehrere theologische, dogmatische und mystische Schriften, sondern entwarf auch, der erste unter den Scholastikern, in seinem Didascalicon, seu de studio legendi libr. IV. eine allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften, die als der zuverlässigste Beleg des Zustandes des Studienwesens der damaligen Zeiten an der Universität zu Paris dienen mag.

Die sämmtlichen Werke dieses Scholastikers erschienen in drey Folio-Bänden studio canonic. regular. scti victoris Pariensis zu Roüen 1648. Es lebt in ihnen ein gerader einfacher Geist, der nicht durch Subtilität glänzen will, sondern alles auf wissenschaftliche und religiöse Erbauung bezieht; auch die Sprache ist klar und verständlich und der Real Kenntnisse besafs Hugo mehr, als irgend ein anderer Scholastiker vor ihm.

Hier Einiges von seinen Lehren über die Natur der menschlichen Seele, und ihr doppeltes Verhältnifs zu Gott und zum Weltall.

1. Die Seele als physische Substanz ist eine feine luft- und feuerartige Materie, zwar nicht gerade körperlich, aber doch dem Körper ähnlich und das Princip seines Lebens, durch gradweise Verfeinerung in den Pflanzen als vegetative, in den Thieren als sensitive, und in den Menschen als Denkkraft und sich selbst bewufster Geist hervortretend. Hugo de anima, II. 4. 5. 9. 10. Anima substantia est vivificans, aëre igneque multo adhuc subtilior, corpori equidem assimilata, minime vero corporea, immo omnino spiritus, quatenus ratione est praedita, ut in homine, in quo anima et spiritus idem sunt, licet haud idem notent: humanum namque corpus nec vivere nec nasci sine ratione potest.

2. Die Seele als geistige Kraft ist das Gleichnifs und die Ausgleichung aller Dinge: denn wie möchte sie sonst alles, was ist, erforschen und begreifen? Sie gleicht der festen Erde als Sinn, dem flüssigen Wasser als Einbildungskraft, der unsichtbaren und alles durchdringenden Luft als Vernunft, dem durchsichtigen und leuchtenden Aether als Verstand, dem Himmel aller Himmel endlich als Geist. Id. libr. de anima et spiritu. Anima (hominis) prout est spiritus, similitudo

tudo est omnium rerum: omnium enim rerum naturas investigat et comprehendit. — Similis itaque est terrae solidae per sensum, similis aquae fluidae per imaginationem, similis aëri invisibili et omnia penetranti per rationem, similis aetheri pellucido et lucenti per intellectum, similis denique coelo coelorum per mentem sive intelligentiam.

3. Das oberste der Seele ist mens, der Geist oder das göttliche Ebenbild im Menschen; das unterste die Sinnlichkeit, als Lebens- und Sinnes-Prinzip; diese ist zugleich das Vermittelnde zwischen Seele und Körper. Id. de anima libr. II. cap. 9. Supremum animae intelligentia est sive mens, imaginem et similitudinem gerens Dei; unde etiam susceptiva ejus esse potest usque ad unionem personalem; infimum vero animae et supremum carnis est sensualitas, per quam susceptibilis fit spiritus ad unionem personalem cum carne.

4. Die Lebenskraft des Körpers sitzt im Herzen, die der sinnlichen Vorstellung im Gehirne, und von ihr hängt die Thätigkeit der Sinne, die Sprache und die willkürliche Bewegung der Glieder ab. Es sind aber drey Gehirnkammern: eine vordere, von welcher alle Vorstellung und Sinnes-Empfindung, eine hintere, von welcher alle Willkühr und Bewegung, und eine mittlere, von welcher alles Gedächtniſs, alle Vergleichung und Beurtheilung abhängt. Id. de anima libr. II. 13. Vis vitalis est in corde; vis animalis est in cerebro, et inde vigere facit quinque corporis sensus, jubet etiam voces edere et membra movere. Tres autem sunt ventriculi cerebri, unus anterior, a quo omnis sensus, et alter posterior, a quo omnis motus ac denique tertius inter utrumque medius, unde omnis ratio et memoria etc. —

5. Gott ist den Sinnen, so wie dem Verstande, und selbst der thierischen Vernunft unzugänglich: aber nicht dem Ebenbilde Gottes, dem unsterblichen Geiste (menti). Id. de sacrament. libr. I. part. X. cap. 2. Incogitabilis et indicibilis Deus, (utpote excedens omnem sensum, intellectum et rationem) quid enim dices et cogitabis, cum id, quod Deus est, dicere et cogitare volueris: non enim est quidquam eorum, quae in coelo sunt et in terra, imo nec similis est cuiquam horum, quae facta sunt, is qui fecit — mente tamen cognosci potest Deus, utpote quae in id ipsum edita est, ut accedat ad Deum. Id. de fine hom. cap. 96.

6. Weisheit ist Gott erkennen, ihm anhangen und an ihm Geschmack finden, woraus unmittelbare Seligkeit entspringt; das Gegentheil ist Unseligkeit. Id. de sapient. Sapientia est cognoscere et sequi Deum, adeo quidem, ut nihil nobis sapiat praeter ipsum. Hunc gustum conservans homo beatus erit. De fine hom. cap. 67.

7. Ein weises und keusches Gemüth sieht im ganzen Weltalle, und in allen Kreaturen desselben den Abdruck der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte, darum schätzt es auch alle Kreatur nur wegen Gott, nicht gegen noch über Gott; und findet keine Ruhe ausser Gott. Ibid. cap. 96. Mens sapiens et casta singula refert ad Deum conspecto in illis sigillo potentiae, sapientiae et benignitatis ipsius; nec quidquam creatorum aestimat praeter Deum aut supra Deum, in quo solo potes requiescere. —

8. Alle Ordnung, Regelmäfsigkeit und Schönheit kömmt entweder unmittelbar von Gott, oder doch mittelbar theils durch die Natur, theils durch menschliche Kunst. Gott schafft unmittelbar, was weder die Natur, noch der Künstler schaffen kann, die er selbst

schuf; was aber die Natur schafft, das schafft auch Gott; der Künstler endlich schafft zu Zeiten durch Gott ohne die Natur, wie der Wunderthäter, zu Zeiten durch die Natur ohne Gott, wie der Zauberer; zu Zeiten mit Gott und der Natur, wie der erfahrne Naturkundige. De sapient. cap. 106. Tres sunt ordinatores universi, Deus scil., natura et artifex. Et quidem, quod facit Deus, qui naturam etiam fecit, nec natura nec artifex facit; quod autem natura facit, et Deus facit; artifex autem aliquando quidem cum Deo operatur sine natura, ut pius thaumaturgus, aliquando vero cum natura sine Deo, ut impius magus, aliquando cum Deo et natura, ut probus physicus. —

9. Der vortrefflichste und Gott angenehmste Künstler ist, der mit Gott vereint, göttliche Werke wirket, die Gerechtigkeit nämlich und Heiligkeit; im Guten befestiget verharret, und nimmermehr, auch nicht einmal in Gedanken zum Bösen abweicht. Ibid. l. c. Artifex praestantissimus simulque Deo acceptissimus atque gratissimus ille est, qui Deo conjunctus opera Dei operatur, i. e. justitiam et sanctitatem fixusque in bono, nec aliquando in cogitatione declinans ad malum.

§. 20.

Wilhelm von Conches.

Ein dritter Zeitgenosse des Abaelard, Wilhelm von Conches aus der Normandie, hatte sich besonders auf die Physik gelegt, darinnen er nach atomistischen Grundsätzen erklärte; beynebens suchte er der Grammatik und Rhetorik nach Kräften wieder emporzuhelfen, und also der Barbarey seines Zeitalters zu steuern. Er starb 1150.

Bruchstücke seiner Physik hat Vincent von Beauvais mehrere in das Speculum naturale aufge-

nommen. Auch versuchte Wilhelm eine Anthropologie unter dem Titel: Microcosmographia, darinnen er die Seelen- und Leibeskräfte des Menschen empirisch beschrieb. Die Vorrede sammt der Uebersicht der behandelten Fragen giebt Martene collect. amplissim. tom. I. col. 946 seq.

§. 21.

Joannes von Salsbury.

Abaelard's und Wilhelm v. Conches Schüler, Johann der Kleine v. Salisbury (Sarisburiensis), Bischof zu Chartres † 1180. ist besonders wegen seines Polycraticus seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum, libr. VIII. und Metalogicus libr. IV. (beide herausgegeben zu Amsterdam 1664. 8.) merkwürdig, indem er in beiden Schriften mit grosser Freimüthigkeit und vieler Belesenheit, auch in einer Schreibart, welche von der gewöhnlichen der übrigen Scholastiker sehr vortheilhaft absticht, die Nichtigkeit der Beschäftigungen der damaligen Hof- und Schulmänner (nugae curialium et dialecticorum sui temporis) in Vergleichung mit den alten Weltweisen nachweist.

Er war ausser der Dialektik, auch in der Physik, Ethik und Mathematik sehr wohl bewandert, und verstund ausser dem Lateinischen noch das Griechische und Hebräische. Seine beiden genannten Werke sind noch heut zu Tage besonders deſswegen schätzbar, weil darinnen viele Citate aus Büchern der Alten vorkommen, welche wir jetzt nicht mehr besitzen, und wovon nur er uns Bruchstücke erhalten hat. — Seine Lehre über das doppelte Verhältniſs Gottes zu den vernunft-begabten Geistern und zum körperlichen Welt-All siehe unten im Anhange num. IV.

§. 22.

Vollendung der dialektisch-scholastischen Theologie; durch Peter von Novara, der Lombarder zugenannt; Mag. sentent.

Vollendet ward endlich die dialektisch-scholastische Theologie durch Peter v. Novara, den Lombarder, Lehrer der Theologie zu Paris, und nachmals Bischof daselbst † 1164, einem Schüler des Abaelard, der Vieles von seinem Meister borgte und in seine Compilation aufnahm.

Diese Compilation, Theologiae christianae sententiarum libri IV., davon er selbst den Zunamen Magister sententiarum erhalten hat; stellt das System der christlichen Theologie aus den Schriften der Kirchenväter und besonders des Augustins, dialektisch auf, so daſs bei jedem Dogma die Gründe und Autoritäten aus der Bibel und den Vätern dafür und dawider aufgeführt werden, deren Vereinigung und Ausgleichung dann auf alle Weise versucht wird. Die Methode des Lombarders ist also ganz dieselbe, welche seinen Zeitgenossen dem berühmten Gratian, dem Verfasser der Concordia discordantium canonum gleichfalls beliebte. —

Die libri sententiarum des Lombarders erlangten ein so grosses Ansehen, daſs sie bis auf des Thomas v. Aquino Zeiten, der selbst noch darüber commentirte, in allen christlichen Schulen vorgelesen, und das Studium derselben zuerst durch die Ertheilung der theologischen Grade belohnt wurde. —

Anmerk. Zwar erschienen gleichzeitig mehr ähnliche theologische Systeme unter dem beliebten Titel: libri sententiarum oder quaestiones theologales von Robert Pulleyn, Lehrer zu Oxfort, und nachmals Kardinal und Kanzler der römischen Kirche († 1150) von Robert v. Melun, von Hugo v. Rouen († 1164); von Peter v. Poitieres († 1205); doch die Celebrität der

Schule zu Paris entschied nun einmal für den Lombarder, und machte, daſs sein Werk allen ähnlichen vorgezogen wurde. Gleichwohl nannte schon Gualter Prior zu St. Victor in Paris, ein Zeitgenosse des letztern, den Abaelard, Gilbert v. Porre, Peter Lombard, und Peter v. Poitieres die vier Labyrinthe von Frankreich, und die neuen Sophisten und Ketzer. S. Tennemann Geschichte der Philosophie VIII. 1. S. 244.

II.

Epoche der Scholastik. Dialektisch-scholastische Philosophie.

§. 23.

Entstehen der dialektisch-scholastischen Philosophie mit der Verbreitung der metaphysischen, physischen und ethischen Schriften des Aristoteles in den Abendländern; zuerst bei den Arabern, und nachher auch bei den Christen.

Nun war noch übrig, daſs die Scholastik, nachdem sie sich als dialektisch-scholastische Theologie durch Anwendung zuerst der Platonischen Ideen, und späterhin der Aristotelischen abstrakten Begriffe auf die geoffenbarte christliche Glaubenslehre; vom VIII. bis auf das XII. Jahrhundert (d. h. von Beda bis auf Peter v. Novara, den Meister der Sentenzen, in ihrer Art vollkommen ausgebildet hatte, nun auch umgekehrt als eine von der kirchlich-geschichtlichen Offenbarung unabhängige Weltweisheit in ähnlich dialektisch-scholastischer Form sich ausbilden sollte.

Dieses geschah dann auch, als zuerst bei den Arabern um das Jahr 813—833, und nachher auch bei den Christen am Ende des X. und zu Anfang des XI. Jahrhunderts ausser den schon früher gekannten

logischen, auch die metaphysischen, physischen und ethischen Bücher des Aristoteles allmählich bekannter wurden, und in den Schulen eingeführt zu werden anfiengen.

1) Philosophie der Araber.

§. 24.

Theologie und Philosophie der Araber bis auf Muhamed.

Die ältern Araber, ein Nomaden-Volk, das gröſstentheils in einzelnen von einander unabhängigen Stämmen lebte, waren wie andere Völker Asiens, dem Sabäismus und Fatalismus, (dem Naturdienste in der Form des Polytheismus, und dem Glauben an das blinde Schicksal ergeben), wie die Bruchstücke ihrer alten Nationalgesänge beweisen.

Nach und nach verbreiteten sich unter ihnen magische, jüdische und christliche Religions-Ideen, aus welchen der Reformator Muhamed, (geb. zu Mekka 568, † 17. Juni 632) seinen Alkoran, dessen charakteristische Hauptlehre der alle Vielheit von Gott ausschlieſsende Monotheismus ist, zusammensetzte, und dadurch allmählich die frühern Religionsbegriffe seiner Nation verdrängte.

Anmerk. Es ist besonders seit Voltaires Zeiten bei den Theologen und Kirchengeschichtschreibern gleichsam Mode geworden, den Muhamed in seinem ganzen Leben und in allem seinen Thun und Wirken durchaus nur als einen kalten, nüchternen Betrüger darzustellen, gleichwie wenn es möglich wäre, durch bloſsen Betrug die religiöse Ueberzeugung eines ganzen Volkes umzustimmen. Dem ist aber offenbar nicht also, und wer auch nur Einen Abschnitt des Alkoran gelesen hat, wird sich leicht überzeugen, daſs der Verfasser desselben nichts weniger, als ein kalter, gemüthloser Politiker, sondern vielmehr ein begeisterter Schwärmer, und etwa wohl gar ein geborner Exstatiker und Visionär gewesen sey, was vieles in seinem Leben, und besonders

die schnelle Verbreitung und gleichsam Ansteckung eines gleichen Eifers und Geistes bei seinen Anhängern am natürlichsten erklären würde. — Ob er seine Eingebungen nie misverstanden, oder vorsätzlich entstellt habe, ist eine andere Frage. —

§. 25.

Wissenschaftliche Ausbildung der Araber unter dem Kaliphen Almansor, Alraschid, Almamun im VIII. und IX. Jahrhundert.

Die Araber durch Muhamed zu einem kriegerischen und eroberungsüchtigen Volke gebildet, das noch dazu mit dem Schwerdte in der Faust dem bilderlosen Monotheismus überall Eingang und Aufnahme erzwingen wollte, wirkten zuerst durch mehr als ein Jahrhundert überall, wo sie hinkamen, sehr verderblich und zerstörend auf Kunst und wissenschaftliche Kultur ein. Endlich aber, nachdem ihr Reich zur festgegründeten Herrschaft gediehen war, huldigten sie selbst den bisher verkannten Wissenschaften und Künsten, und wurden, gleich den ehemaligen Römern, die Schüler der von ihnen besiegten Griechen.

Die Kaliphen zu Bagdad in Syrien Almansor (reg. 753—775.) Alraschid (reg. 776—808), Almamun (reg. 813—833), an deren Hof die Philosophie des Aristoteles zuerst durch syrische und griechische Aerzte eingeführt wurde, erklärten sich nun für Beschützer und Beförderer der Gelehrsamkeit, beriefen und besoldeten Gelehrte und errichteten Schulen und Bibliotheken — Unter Almamun und Motazem (v. 813 bis 844.) entstanden endlich auch eigne Uebersetzungsanstalten, an deren Spitze sich Joan. Messue, ein gelehrter Grieche, befand, und die erste vollständige Uebersetzung der Aristotelischen Schriften in das Arabische unternahm. —

Auch die spanische Dynastie der Ommajaden wetteiferte rühmlich mit den Abassiden in Beförde-

rung der Künste und Wissenschaften, und die im X. Jahrhunderte zu Corduba gestiftete hohe Schule leistete den Europäern das, was die zu Bagdad für Asien war.

Der Umstand, dafs die Philosophie zuerst in Gesellschaft und gleichsam an der Hand der Medicin an den Höfen der Kaliphen Eingang gefunden hatte, und die eigne Vorliebe der arabischen Nation für Zeichendeutung und Astrologie machte, dafs die Philosophie bei den Arabern gleich anfangs eine physikalisch-mathematische Richtung gewann, so dafs Naturforschung, Chemie, Medicin, Mathematik und Astronomie die Hauptgegenstände des Studiums ihrer Philosophen wurden; darinnen sie auch so grosse und so schnelle Fortschritte machten, dafs sie bereits im X. Jahrhunderte in allen den genannten Fächern als die anerkannten Meister in ganz Europa galten, und jüdische und christliche Jünglinge häufig die hohe Schule zu Corduba besuchten.

§. 26.

Arabische Philosophen des IX. und X. Jahrhunderts; doppelter Unterricht in den arabischen Schulen.

Der Unterricht, welcher in den arabischen Schulen ertheilt wurde, war zweifach: der Nationalunterricht beschränkte sich auf Theologie, Metaphysik und Gesetzkunde, sich genau an den Alkoran anschliefsend; der eigentlich gelehrte, durch keine politisch-religiöse Rücksicht eingeengte, und von den Griechen entlehnte Unterricht umfafste Mathematik, Astronomie, Physik, Medicin und Philosophie, in welcher letzterer Aristoteles zum Hauptführer angenommen ward.

Im Allgemeinen waren demnach die arabischen Philosophen meistens Aristoteliker; doch bewiesen einige derselben auch eignen Geist, und diese scheinen das All-Eins erkannt zu haben. —

Unter den Auslegern und Commentatoren des Aristoteles waren die vorzüglichsten: **Alkendi, Alfarabi und Ibn-Sina.**

§. 27.
Alkendi.

Alkendi, (Abu Juseph Jacob Ebn-Eschak) von Basra unter Almamuns Regierung in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts, von den christlichen Schriftstellern, **Alkindus** oder **Alchindus,** auch **Alcindus** genannt. Er hieſs in seinem Zeitalter und bei seiner Nation der **Philosoph** mit Vorzug; denn er war in der Philosophie, Medicin und Mathematik gleich erfahren. Cardan. libr. XVI. **de subtilitate,** (p. 445 edit. Basil. 1560.) setzt ihn unter die zwölf gröſsten Genies aller Völker und Zeiten. —

Ausser mehreren **Commentarien** über des **Aristoteles Logik** und Metaphysik führt Hottinger in Bibliothec. oriental. cap. 2. p. 281 von ihm auch mehrere eigene Werke an, als: Exhortatio ad discendam Philosophiam; tractatus de matheseos necessitate ad intelligendam Philosophiam; Philosophia interior de radiis, seu de specierum omnimodarum rerum uti radiorum a sole emanatione, et de relatione partium universi quasi magnetica.

§. 28.
Alfarabi.

Im X. Jahrhundert machte sich Alfarabi (Abu Nassir Mohamed Ebn-Tarchan) aus Balah, ein Schüler des berühmten Joan. Messue merkwürdig. Er erwarb sich einen so grossen Namen, daſs ihn mehrere Fürsten einluden, an ihren Hof zu kommen; eine Ehre, welche jedoch der bescheidene Philosoph immer ausschlug, weil er fürchtete, mit seiner Unabhängigkeit

auch seine Freiheit zu verlieren. Er starb im Jahr 954 der christlichen Zeitrechnung.

Sein Werk über die Principien ist abgedruckt in op. Aristotelis Venedig 1552. Vincent von Beauvais in speculo doctrinali führt auch häufig zwei Abhandlungen des Alfarabi de ortu et divisione scientiarum an, die eine Art von Encyclopädie scheinen vorgestellt zu haben. —

§. 29.

Arabische Philosophen des XI. bis XIV. Jahrhunderts Ebn-Sina (Avicenna).

Im XI. Jahrhundert blühte Ebn-Sina (Abu Aly al Hussain) von den Lateinern Avicenna genannt, geboren zu Bochara in Persien 992 † 1050, gleich berühmt als Arzt und Weltweiser. Brucker tom. III. p. 82. erzählt aus dem Abulfaraius von des Avicenna Studirmethode, „daſs, so oft ihm ein schwieriges Problem vorkam, er zuvor in eine Moschee zum eifrigen Gebethe sich begab, und vor Abends nicht zurückkehrte, dann die Nacht durch las und schrieb, den Schlaf durch Wein verscheuchend, bis dieser ihn gleichwohl überwältigte, wo er dann gewöhnlich von dem Gegenstande seines Nachforschens träumte, und oft im Schlafe die gewünschte Einsicht erhielt.

Seine Schriften haben nach des Picus v. Mirandola (§. 91.) Zeugniſs, ausser den Aristotelischen Grundsätzen auch vieles von des göttlichen, ihm jedoch wahrscheinlich unbekannten Plato's Begeisterung und Beredsamkeit. Sie bestehen nach Hottinger in Bibliothec. oriental. p. 218—245. in einem Systema logicum, metaphysicum et physicum, dann in einem Canon der Medicin. Seine Metaphysik erschien lateinisch durch Bernard. Venet. Venedig 1493. Fol. Tiedemann (Geist der Philos. tom. IV. Seite 52 seqq. und

105 seqq.) giebt aus des Avicennas Metaphysik folgenden Auszug:

1) Die Metaphysik hat (nach Avicenna) das absolute Seyn, oder das Ding an sich zum Gegenstand; und ihre Aufgabe ist, dasselbe durch die Bestimmung der Quantität und Qualität durchzuführen, mittelst welcher (Bestimmung) es dann Gegenstand der Mathematik und Physik wird. libr. I. cap. 2. 3. 5.

2) Im Seyn müssen folgende Bestimmungen untersucht werden: das Unmögliche, das Mögliche oder Zufällige, und das Nothwendige; im wirklichen Dinge noch ferner die Substanz und das Accidens, die Gattung und das Individuum, die Ursache des Wirkens sowohl als des Leidens, die Einerleiheit (Identität) und Unterschied (Differenz); endlich das Princip alles Seyenden, oder die letzte Grundursache. libr. II. tract. I. cap. 1.

3. Das absolute Seyn kann nicht erklärt werden; denn es mufs ein schlechthin Unerklärliches (das keiner Erklärung bedarf, und auch keine zuläfst,) geben, damit nicht das Erklären ins Unendliche fortgehen, sondern vielmehr durch einen Zirkel in sich selbst zurückkehren möge. l. c.

4. Auch die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit können nicht erklärt werden, weil alle drei sich wechselsweise immer voraussetzen und einschliefsen: denn was zu allen Zeiten seyn soll, (das Nothwendige) ist eben darum das, was allein zu allen Zeiten seyn kann, und auch wirklich ist (das allein wahrhaft Mögliche und Wirkliche) — Daher ist dann eben auch kein wahrhaft Mögliches oder wahrhaft Nothwendiges ausser dem absolut Seyenden. Libr. II. tract. I. cap. 2. 3.

5. Das nothwendig — Seyende hat keine von sich selbst verschiedene Ursache: eben darum

kann es nur ein einziges nothwendig seyendes Wesen geben. — Einheit und Zahl ist abgesehen vom Objectiv-Realen ein bloſses Gedankending, oder ein leerer Begriff. l. c.

6. Materie, das Subject eines möglichen Körpers, ist Substanz, in so ferne sie in keinem andern Subjecte ist; körperliche Substanz aber, in so ferne sie für körperliche Form empfänglich ist, nämlich der Ausdehnung und Continuität. Libr. II. tractat. II. cap. 1. 2. 7.

Anmerk. Der 1te, 3te, 4te und 5te dieser Sätze sind platonisch; der 2te und 6te dagegen aristotelisch. — Die Haupttendenz dieser Metaphysik geht offenbar und unverkennbar auf die demonstrative Erkenntniſs Gottes.

§. 30.

Algazeli.

Auf Ebn-Sina, oder Avicenna folgte Algazeli, (Abu Hamed Muhamed) geboren in Tos in Asien, † 1127 zu Bagdad. Seine Philosophie schloſs sich genau an den Koran an; denn er war ein eifriger Vertheidiger des rechtgläubigen Islamismus, gegen die philosophischen, besonders neuplatonischen Ideen, und schrieb zu dem Ende eine destructionem Philosophorum, darinnen er zu beweisen unternahm, „daſs alle Philosophen vor ihm sämmtlich im Irrthume gewesen seyen.“ Averroes (32) setzte ihm eine destructionem destructionis entgegen, um besonders den Aristoteles gegen ihn zu vertheidigen. (Siehe Bayle's Wörterbuch Artic. Averroes lit. g.) Die destructio ist nur mehr in Bruchstücken in der Widerlegung des Averroes vorhanden.

Das Glaubensbekenntniſs des Algazels (confessio fidei orthodoxorum Algazeliana) in wieferne es rein philosophisch ist, lautet bei Brucker, histor. Philosoph. tom. V. p. 348 seq. 356 seq.,

der es selbst aus Pokok. specimine historiae Arabum p. 274. seq. entnommen hat, wie folgt:

I. Gott hat Alles erschaffen, und thut Alles, wie er will.

II. Gott ist einig in seinem Wesen, und hat nicht seinesgleichen; er ist allein und einzig, er ist sich selbst gleich und durchaus einerlei (ganz nur lautere Identität ohne alle Diversität) er ist der erste, und ewig ohne Anfang und Aufhören.

III. Gott hat nie aufgehört, und wird nie aufhören, sich selbst zu verherrlichen; —

IV. und dieses ohne Rathschlufs und Vorsatz, sondern vielmehr durch die Nothwendigkeit seiner göttlichen Natur.

V. Gott ist kein gebildeter, und mit irgend einer Gestalt begabter Leib, und kennt keine einengende Quantität.

VI. Gott ist keine Substanz: — (damit will Algazeli doch keineswegs läugnen, dafs Gott das ewig an sich bestehende Wesen sey, von welchem alle andere Wesen in ihrem Seyn und Bestehen abhängen. Seine Absicht ist nur, von Gott alle praedicata metaphysica, welche auch den Kreaturen in irgend einem Sinne beigelegt werden können, zu entfernen, um ihn allein in sensu eminentissimo zu betrachten. So gab es ja auch unter den christlichen Scholastikern einige, die Gott nicht nur keine Substanz nennen wollten; (quia infinitum nequit substare alicui categoriae) sondern die ihn sogar ein Non-Ens nannten; jedoch wohl gemerkt, nicht in sensu negativo, sondern in sensu remotivo, um Gott, soviel möglich, aus der Klasse der endlichen Dinge, wie sichs gebührt, auszuscheiden. (Vergl. oben Joan. Erigen. §. 11. Lehrs. 4. u. 7. und Gilbert de la Porrée §. 18.).

VII. Gott hat eben so wenig eine besondere Qualität; denn er ist Alles (alle Realität) eminenter.

VIII. Gott ist bei allen seinen Geschöpfen, am allernächsten aber bei den Menschen: daher sieht und weiſs er auch Alles, was geschieht.

IX. Seine Gegenwart ist jedoch nicht, wie die der Körper, räumlich, folglich nicht auf irgend ein Wo? beschränkt: sondern geistige Allgegenwart.

XI. Gott ist von seinen Kreaturen verschieden, wie Unendliches vom Endlichen.

XII. Daſs ein Gott sey, weiſs man gewiſs, theils aus dem Berichte des Verstandes, theils aus den Zeugnissen der Seligen, die ihn einst und noch täglich sahen, und sehen.

XIV. Gott ist lebendig, allmächtig und unsterblich; ihm gehört das Reich und der Sieg. —

XX. Alle Eigenschaften Gottes, seine Weisheit, seine Macht, seine Güte u. s. w. sind von Ewigkeit her; denn sie constituiren seine ewige und unveränderliche Wesenheit selbst.

XXII. Was Gott will, das ist auch; und was er nicht will, das kann auch gar nicht seyn, nicht einmal als ein Gedankending.

XXVIII. Da nun Gott von aller Ewigkeit her gewollt hat, daſs in der von ihm bestimmten Zeit alle Dinge seyn sollten, so wurden auch und werden dem zufolge, alle Dinge weder später noch früher, als er gewuſst und gewollt hat, daſs sie werden sollen.

XXXI. In allen Dingen sammt und sonders bewähren sich Gottes Eigenschaften auf die allervollkommenste und vortrefflichste Weise; jedoch in einem jeden Individuum nur in einem bestimmten, diesem Individuum und seiner Art entsprechenden Maſse.

Anmerk. Eine Erwähnung verdient auch der Encyklopädische Entwurf der Naturwissenschaften.

Algazel theilt nämlich die gesammte Physik oder Naturlehre nach dem Aristoteles in VIII Hauptwissenschaften, und VII Nebenwissenschaften ein:

Von den VIII Hauptwissenschaften handelt die erste von den Accidenzien des Körpers als Körper, und diese wird vom Aristoteles in den VIII Büchern der Physik vorgetragen. — Die zweite eröffnet die Dispositionen der Theile und Elemente der Körper in ihren besondern Kreisen; und hieher gehören die Bücher vom Himmel und von der Welt. — Die dritte beschäftigt sich mit den Bedingungen der Entstehung und Zerstörung der Körper; und ist enthalten in den Büchern von der Entstehung und der Zerstörung. — Die vierte erforscht die Veränderungen im Luftkreise, und wird in den Büchern de Meteoris abgehandelt. — Die fünfte handelt von den Mineralkörpern; die sechste von den Pflanzen; die siebente von den Thieren; die achte endlich handelt von der Seele und den Erkenntnifskräften.

Von den Nebenwissenschaften ist die erste die Medicin; die zweite die Astrologie; die dritte die Physiognomie; die vierte die Auslegung der Träume; die fünfte die Wissenschaft der Bilder- und Zeichendeutung; die sechste die Magie, und die siebente endlich die Alchymie.

§. 31.
Ebn-Tophail.

Nach Algazeli blühte Ebn-Tophail, (Abubekr, oder Abu Dsafar) aus Sevilla † 1176, der Verfasser eines interessanten philosophischen Romans von Hay Ebn-Jokdan, dem Autochthonen, wie derselbe im buchstäblichen Sinne ein Erdensohn, und auf einer menschenleeren Insel ganz sich selbst überlassen, von einem Lehrsatze der Speculation auf einen andern hingetrieben ward, bis er endlich den höchsten Gipfel der Erkenntnifs des Endlichen und Unendlichen erreichte.

Dieser berühmte Roman, welcher zuerst durch Eduard Pokok arabisch und lateinisch zu Oxfort 1671 in Quart, dann auch in englischer, holländischer und endlich auch in hochdeutscher Sprache, und zwar das letztemal durch I. G. Eichhorn zu Berlin 1783 in Octav erschienen ist, kann nicht unbillig für ein völliges

System

System der arabischen höhern und geheimern Philosophie angesehen werden.

Das Merkwürdigste darinnen ist wohl die Lehre von dem Ursprunge des Menschen, von seiner höchsten Bestimmung und von der Seligkeit der göttlichen Erkenntniſs. — Also lehret nämlich Ebn Tophail in seinem Φιλοσοφος αὐτοδιδακτος nach der ältern deutschen Ausgabe von 1726:

1. In den temperirten Zonen mag es ehemals gar wohl eigentliche Autochthonen gegeben haben, indem die Erde von sich selbst aus ihrem Schooſse per generationem spontaneam et aequivocam menschliche Körper hervorbrachte, die fähig waren, den immerwährend aus Gott ausströmenden rationalen Geist zu empfangen, und von ihm als sinnlich-vernünftige Kreaturen beseelt zu werden. §. VI. S. 9 u. 10.

2. Weil der Mensch von Natur aus vernünftig ist, so hat er auch allein Hände erhalten, dergleichen allen übrigen Thieren mangeln, um sich überall selbst forthelfen zu können. §. XIV. S. 12. §. XXX. S. 45.

3. Der Mensch ist also die Krone der Schöpfung §. LXXI. S. 114: doch äussert sich auch in allen unter ihm stehenden Geschöpfen dasselbe eine Lebensprincip, der Geist: nur freilich in lauter unvollkommnern, doch unendlich vielen und unendlich mannichfaltigen Abstufungen der Kraftäusserungen und Selbsterkenntniſs. §. XXVI. XXVIII. XXIX. S. 40—44. Ferner: XXXIV. XXXV. S. 49—51. und §. LVIII—LX. S. 91—94.

4. Die Bestimmung des Geistes in der höchsten Potenz, ist Gott schauen; und eben diese Anschauung ist dann auch unmittelbar seine höchste Seligkeit. §. LXVI. S. 104.

5. Das Wesen, das Gott zu schauen vermag, ist selbst göttlich; denn die Anschauung des göttlichen

übersteigt Sinn und Einbildungskraft. §. LXII. S. 97. §. LXIV. S. 99. §. LXXI. S. 115.

6. Wer einmal von seinem eigenen und allen andern Wesen abgezogen in das innige, lebendige und stets währende Wesen Gottes entzückt worden ist, erkennt, wenn er wieder zu sich selbst kommt, „daſs sein Wesen von dem Wesen dieses wahrhaften, ewigen und allerhöchsten Wesens nicht getrennt, sondern beide innigst Eins seyen, dasjenige aber, was an ihm ein unterschiedenes Wesen zu seyn scheint, in der That nichts sey.“ §. LXXXVI. S. 139.

7. Wer die Erkenntniſs des göttlichen Wesens hat, hat dieses Wesen selbst: und weil nun dieses göttliche Wesen nirgends ist und seyn kann, als bey sich selbst, so ist auch derjenige, der dieses göttliche Wesen erkannt und begriffen hat, eben dadurch in Gott entzückt. §. LXXXVII. S. 140.

8. Je öfter man zur Beschauung des göttlichen Wesens gelangt ist, je leichter kommt man dazu, und je länger kann man sich darinnen erhalten und verweilen, bis man es endlich dahin bringt, in diesen Zustand sich zu versetzen, so oft man will, und darinnen zu beharren, so lange es einem gemüthlich ist; bis man zuletzt gar vom Leibe befreyt wird, so daſs man ewig in diesem vergnügten und freudigen Zustand bleiben kann. §. XCVII. S. 156.

9. Diese Erkenntniſs stimmt mit dem geheimen Sinne der Offenbarung des Korans genau überein; denn der Koran verhält sich zu der Gotteskunde aus unmittelbarer Anschauung und Entzückung, wie eine wohlgelungene Copie, zum göttlichen Original. — Wegen dieser genauen Uebereinstimmung ist dann auch das Gesetz wahr und göttlich. §. CIX. S. 170.

10. Ein Mensch, der zu dieser wahrhaften Erkenntniſs sich erschwungen hat (und dem sie habi-

tuell und praktisch geworden ist), ist ein Heiliger Gottes, und unendlich erhaben über alle Furcht und allen Schmerz. §. cit. S. 72.

11. Es giebt eben zwey Welten (Inbegriffe alles Erkennbaren); die der Formen, welche nur dem Verstande zugänglich ist; und die der Körperlichkeit, welche den leiblichen Sinnen sich darbiethet. §. XLII. S. 60. und §. XLVIII. S. 69.

12. Das Gemeinsame, worin alle Körper übereinkommen, oder die Körperlichkeit selbst, ist Materie und Ausdehnung; (ein unveränderlich und qualitätsloses Ausgedehntes, und die immerfort veränderliche Ausdehnung): — das, wodurch die Körper sich von einander unterscheiden, ist ihre qualitative Form, d. h. die jedem derselben eigenthümliche Disposition zu gewissen, bestimmten Handlungen; diese Dispositionen werden immerfort neu hervorgebracht, und gehen stets in einander über. — Alle Körper der Sinnenwelt kommen also auf eine Einheit zurück, und machen nur eine einzige Substanz aus, die einen freiwirkenden Geist zum Urheber haben muſs, dem sie auch als Werkzeug seiner Offenbarung dient. §. XXXII — L. S. 47 — 74.

13. Der Himmel selbst mit allen Sternen ist gleichfalls nur ein einziges grosses Ganzes, gleich einem lebendigen Thiere, dessen Sinne die Gestirne, dessen Bauch hingegen diese unterm Monde befindliche Welt ist, darinnen die Auswürfe und Feuchtigkeiten desselben sich sammeln, woraus die allerley lebendigen Geschöpfe erzeugt werden. §. LIII. S. 80. 81.

14. Das Leben jedes Dinges besteht in der (substanziellen) Verbindung der Form mit der Materie; je mehr Formen, (Dispositionen und Kräfte) nun einem Dinge zukommen, zu desto mehr Handlungen ist es aufgelegt, und desto mehr Leben hat es. — Die Elemente haben nur Eine Form, und daher das schwäch-

ste Leben, das Leben der Pflanzen ist mannichfaltiger und entwickelter; das der Thiere aber ist am sichtbarsten. §. XLIII—XLV. S. 61—65.

15. Der Thiergeist, der in dem Herzen wohnet, steht zwischen allen Elementen in der Mitte, so dafs sich ihm keines widersetzt, oder seiner Einwirkung absolute widersteht, (so wenig als irgend ein irdisches Geschöpf der Einwirkung des Himmels) denn er ist, subtiler als Erde und Wasser, und dichter als Feuer und Luft; eben dieses macht ihn zur thierischen Lebensform geschickt; — allein auch dieser Geist ist noch immer sterblich, und nicht der edelste Theil des Menschen. §. XXVIII. S. 40—44.

Anmerk. Diese Skizze der Philosophie des Ebn-Tophail, darinnen so viel Herrliches von der Erkenntnifs des göttlichen Wesens durch unmittelbare geistige und begreifende Anschauung, dann der daraus entspringenden Seligkeit gelehrt wird, beweiset augenscheinlich, dafs die peripatetische Philosophie, von der glühenden Phantasie eines Arabers erfafst, zum Enthusiasmus nicht minder führen möge, als die Platonische; und dafs Aristoteles dem Plato auch hierin ähnlich sey, dafs er gleichfalls die Seligkeit des beschaulichen Lebens für die göttlichste erklärte. S. oben Band I. §. 112. Lehrs. 8. — Wer die Fabel von dem Autochthonen Hay Ebn-Jokdan zuerst erfunden habe, darüber sind die Meinungen der Gelehrten noch getheilt. Denn auch unter des Averroës (§. 32.) Schriften findet sich eine Epistel de conjunctione cum Deo, dessen Lehrsätze in diesem Roman ziemlich deutlich hervorblicken. Nichts zu sagen, dafs Huëtius de origine fabularum Romanensium den Avicenna (§. 29.) den Erfinder dieses Romans nennt, worauf jedoch wenig zu achten seyn dürfte, da die arabischen Codices nirgends den Avicenna als Verfasser nennen.

§. 32.

Ebn-Raschid, oder Averroës.

Berühmter noch, durch seine Schicksale sowohl als seine Lehren, ward Tophails Schüler, Aver-

roës, (mit seinem ganzen Namen: Abul-Walid Mohamed, Ebn Achmet, Ebn Mohamed, Ebn Raschid). Er war zu Corduba geboren, und sein Vater, der Oberrichter und Oberpriester daselbst, liefs es sich angelegen seyn, dafs sein Sohn, welcher vortreffliche Geistesgaben zeigte, nicht nur in dem Alkoran und in den Muhamedanischen Gesetzen, sondern auch in der Philosophie, der Medicin und Mathematik gründlich unterrichtet wurde. Averroës machte auch in allen diesen Fächern so herrliche Fortschritte, und erwarb sich solch einen Ruhm, dafs er nicht nur nach seines Vaters Tod in alle desselben Würden und Aemter eintrat, sondern auch bald darauf vom K. Jakob Al-Mansor berufen wurde, das Königreich Marocco neu zu organisiren, und demselben als Oberhaupt der Gesetze, d. h. als oberster Richter vorzustehen. — Nun traf ihn zwar auf einmal ein harter Glückswechsel: Von Neidern und Mifsgünstigen nämlich als Atheist und Religions-Verächter angeklagt, ward er seines Richteramtes entsetzt, zur erniedrigenden Kirchenbufse verurtheilt, von der Moschee ausgeschlossen, seiner Güter beraubt, und ins Exil geschickt: das Ungewitter gieng jedoch vorüber, und der Philosoph kam, da Niemand im Stande war, ihn zu ersetzen, das Andenken aber an seine Weisheit und strenge Unbestechlichkeit immer lebhafter wurde, — das zweyte Mal zu seinen vorigen Würden empor. Er starb endlich 1206 oder 1217 zu Marocco.

In der Philosophie hielt er sich genau an den Aristoteles und man nannte ihn daher vorzugsweise den Commentator, weil man allgemein glaubte, dafs er allein unter allen damaligen Auslegern, den Sinn dieses schwer zu verstehenden Autors am besten gefafst, und am richtigsten dargestellt habe. Siehe Aristotelis opera omnia cum commentario Averroïs Cordubensis Venet. 1562 (1573) XI Vol. 8.

Besonders versuchte er des Aristoteles Lehre von einem allgemeinen thätigen Verstande (νοῦς ποιητικος καὶ θειος) Siehe oben Band I. §. 110. Lehrsatz 12. und §. 111. Lehrs. 10.) empor zu bringen: „dafs nämlich Gott, der allgemeine Verstand aller Geister, und das Licht der göttlichen Erkenntnifs in Hinsicht auf die Geisterwelt ganz dasselbe, was das Sonnenlicht in Hinsicht auf die Körperwelt ist,“ in welchem Lehrsatze Aristoteles mit Plato übereinstimmt.

Diesem gemäfs lehrte dann auch Averroës nach dem Berichte des Coelius Rhodiginus Antiquar. lection. libr. III. cap. 2. „Dafs die letzte und innerste Grundlage aller menschlichen Seelen, jene Eine und einzige Seele sey, welche diese ganze Sphäre beseelt und belebt, und die selbst eine der endlich vielen Lebensformen, ist, die in der einen unendlichen Urform enthalten sind; denn gleichwie jede sinnliche Sphäre ihre beygeordnete Intelligenz habe, also habe auch dieser unterste Weltkreis eine solche, welche nicht dieses oder jenes Menschen, sondern vielmehr der ganzen Menschengattung Seele seyn und heifsen möge, obschon sie auch in jedem Individuum ganz erscheint. Demnach sey ein anders die ratio particularis, die selbst in jedem Menschen trüglich, und immer dem Verderben unterworfen ist; und ein anders hingegen die ratio universalis, welche allein das, was die sinnliche Seele in individuo auffafst und vorstellt, wahrhaft und geistig im allgemeinen begreift, erkennet und anschaut; und daher allein der Grund der rechten Wissenschaft und Einsicht, folglich auch allein ewig und unsterblich ist.“

Die Aristotelischen Gründe für diese Lehrmeinung, welche auch Averroës dafür angeführt, sind: a) weil die Seelen der Menschen offenbar nur in individuo verschieden und mithin der wesentlichen Form nach nothwendig Eins seyn müssen; b) weil die Ver-

mehrung der Individuen innerhalb derselben Sepcies nicht anders, dann durch die Verschiedenheit der Materie möglich zu seyn scheint: da nun die Intelligenz von der Materie ganz verschieden ist, so lasse sich nicht einsehen, wie intra eandem speciem wesentlich verschiedene Intelligentien sollten entstehen können: d. h. wie es in allen vernünftigen Wesen mehr als Eine und dieselbe allgemeine Vernunft, (durch deren Theilnahme alle vernünftigen Wesen vernünftig sind), geben sollte. „Omnes omnium rerum mensurae proprie proveniunt ab arte divina intellectuali, quae similis est formae unius artis principalis, sub qua sunt artes plures. — Comparatio igitur intellectus agentis ad hominem est, sicut comparatio solis ad sensum visus: nam sicuti sol visus per ipsum lumen, quo videtur, visum facit, ita cum eadem illa re (intellectu scil. agente) intelligit anima rationalis id, quod facit eam intelligere (scil. ipsum eundem intellectum agentem): et reducuntur per hoc ea quae erant potentia intelligibilia, ad actu intellecta, et reducitur ipsa anima rationalis ut sit item cum intellectu agente, et efficitur intellectus, quod non erat prius, et reducit se ad intelligibile, h. e. ut intelligat se, quod non erat prius.“ Averroës in libr. XII. Metaphysic. commat. 18. Id de beatitudine cap. 5.

§. 33.

Rabbi Moyses Maimonides.

Ein zweyter berühmter Schüler des Ebn Tophail (§. 31) war Rabbi Moyses Maimonides, geb. zu Corduba in Spanien 1131 † 1206. Sein Werk More Nevochim, d. i. Doctor Perplexorum, stand bey den Gelehrten des Mittelalters im gröſsten Ansehen. Es enthält eine Art von Religionsphilosophie, deren vorzüglichste Absicht ist, die Redensarten Moyses und der Propheten, welche nach der buchstäblichen Deu-

tung etwas ungereimtes enthalten würden, auf eine mehr geistige Weise zu erklären; da er dann seine Gelehrsamkeit zu Hilfe nimmt, um von dieser oder jener biblischen Lehre den Vernunftgrund des Seyns und Erkennens anzugeben. — „Denn die Natur der Dinge (spricht er More Nevochim P. I. cap. 71. 72.) richtet sich nicht nach den Meinungen der Menschen, sondern diese müssen sich vielmehr, damit sie wahrhaft seyen, nach der Natur der Dinge richten.

Die Hauptsätze der Philosophie des Rabbi Maimonides sind folgende:

1. Gott existirt nur in und durch sich selbst, d. h. seine göttlichen Eigenschaften und Attribute sind seine Wesen selbst. Z. B. Seine Existenz ist selbst seine Essenz; und seine Allmacht, Allgüte, Allwissenheit etc. fliefsen alle sammt in eine einzige Wesenheit zusammen.

2. Aus Gott, dem allerrealsten Wesen, in dem nur Affirmation keine Negation ist, kann nur Reales entstehen. Gottes Allmacht erschuf daher auch nur das Reale, was an den Dingen ist; alles Reale aber ist gut: und folglich die Welt, in so ferne sie nur Reales enthält, die Befste. Das Uebel gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu ihren Schranken; denn es ist überhaupt nur Negation.

3. Des Uebels giebt es drei Hauptgattungen: a) das aus der Vergänglichkeit der Natur entspringende; b) das, welches die Menschen sich gegenseitig, und c) jeder sich selbst bereiten. Alle drey Gattungen haben offenbar einen Mangel zum Grund; die erste Gattung des Uebels. die Unfähigkeit der Materie, die ganze Realität der Gottheit in sich aufzunehmen; die zweyte und dritte Gattung die Unweisheit des Menschen und seinen Mangel an Geradheit. S. Rabbi

Moses Maimonides More Nevochim sive Doctor perplexorum in latinum translatus per Joan. Buxtorf 1629. 4.

§. 34.

Sekten der Muhamedanischen Scholastiker.

Auch bey den Muhamedanischen Arabern (wie bey den Christen) fehlte es übrigens nach Entstehung der Scholastik nicht an Entstehung verschiedener Sekten, eben so wenig in der Theologie, als in der Philosophie: — denn obwohl Muhamed, wie die türkischen Orthodoxen von der Hanifitischen Sekte behaupten, alles Streiten und Disputiren über die im Alkoran enthaltenen Glaubenssätze streng verboten hatte, und ein gewisser Eiferer Takkidin sogar versichert, dafs Gott den Kaliphen Almamon wegen Einführung der Philosophie (als wodurch die Einfalt des Islamismus gefährdet worden sey), nothwendig strafen müfste: S. Bayle's Wörterb. Artik. Takkidin); so sahen doch selbst die klügern muhamedanischen Religionslehrer bald ein, dafs der ganze Islamismus, und selbst das Ansehen des Alkorans unwiederbringlich schwinden würde, wenn sie nicht theils so manchen, nach dem buchstäblichen Wortverstande ganz ungereimten Dogmen durch eine vernünftige Deutung zu Hülfe kämen, theils die gelehrten Einwürfe der christlichen Gegner nicht blos durch Feuer und Schwerd, sondern wo möglich auch durch gelehrte Gegengründe zu widerlegen suchten; und besonders Bedacht darauf nähmen, die Uebereinstimmung der Hauptlehren des Islamismus, und des als göttlich gepriesenen Alkorans mit den ewigen Vernunftwahrheiten der Philosophie darzuthun. —

Demnach stunden dann auch unter dem Islamiten, nachdem sie einmal zu philosophiren angefangen

hatten, Männer auf, welche die Philosophie und die positive Religion mit einander zu versöhnen suchten; wozu ihnen die, obgleich nicht genugsam verstandene Dialektik und Metaphysik des Aristoteles ganz vortreffliche Dienste that. Denn mittelst beyder dieser Wissenschaften verfertigten sie ganze Bücher voll Regeln, Unterscheidungen und Folgerungen, um den Lehren des Alkorans durch Philosophie aufzuhelfen; wobei sie freylich sehr oft, jetzt dem Alkoran, jetzt dem Aristoteles Gewalt anthun mufsten. — Dieses waren gleichsam die theologisch-philosophischen Scholastiker unter den Muhamedanern. Sie nannten den Inbegriff ihrer Lehre: Scientiam, qua idoneus quisque redditur tum ad confirmandos articulos fidei et religionis Islamiticae, tum ad dubia A A. solvenda allatis probationibus ex ratione." — Der Vorzüglichste von diesen war wohl Algazel, der Verfasser eines Islamitischen Glaubensbekenntnisses. (S. oben §. 30.) Gegen sie stritten Alanus von Rüssel (§. 39.) und Wilhelm von Auvergne (§. 43.

Diesen entschiedenen Dogmatikern setzten sich einige andere mehr skeptische Lehrer entgegen, welche die Kühnheit der erstern misbilligend, und ihre Fehlgriffe und Uebereilungen einsehend, gleichwohl aber selbst nichts Bessers zu geben vermögend, sich begnügten, für und gegen einen jeden Lehrsatz des Korans die möglichen Gründe anzuführen, ohne eine Entscheidung zu wagen, indem sie nämlich von dem Grundsatze ausgiengen, „dafs es gar kein gewisses und unumstöfsliches Prinzip des Wissens, und dem zufolge gar keine gewisse und untrügliche Erkenntnifs, weder in der Philosophie noch in der Religion gebe; indem der Verstand einem jeden angeblichen Beweisgrunde für irgend einen Lehrsatz allemal und unausbleiblich einen andern von gleich-

grofsem Gewichte entgegenzusetzen im Stande ist." — Diese Sekte erhielt den Namen der Medabbarim, oder der Dabbariten, d. h. der Redenden, Vernünftelnden und Bezweifelnden. Ihre Skepsis war indessen nur ein kleinliches, müheseliges Streben, Endliches aus Endlichem zu erklären; ein Verfahren, das an sich selbst nichtig ist, und nimmermehr endliche Beruhigung, und gewisse zuverlässige Wissenschaft gewähren kann. Moyses Maimonides in seinem More-Nevochim libr. I. cap. 71—75. hat von dieser Sekte einen ausführlichen Bericht gegeben. — Eine dritte ethische Sekte der Assarjahs leitete alles, das Gute, wie das Böse, von dem Willen Gottes ab: doch so, dafs Gott das erstere um seiner selbst willen, das letztere hingegen nur um des erstern willen geschehen zu lassen beschlossen habe. —

§. 35.

Erlöschen der arabischen Philosophie und Literatur.

Die arabische Philosophie und Literatur fieng im Oriente mit dem Verfall der Kaliphen-Macht zu sinken an; doch war noch im XIII. Jahrhunderte die Schule zu Damascus berühmt, und Kahira in Egypten ward nun was ehemals Bagdad gewesen war. Auch die Unterrichtsanstalten zu Marocco, Fetz und Tunis standen in grossem Ansehen und hatten auf die europäische Kultur beträchtlichen Einflufs.

In Spanien blühte die arabisch-muhamedanische Gelehrsamkeit bis gegen Ende des XIII. Jahrhunderts, und die Schulen zu Corduba und Toledo behaupteten fortwährend ihren alten Ruhm, bis die Araber den Spaniern weichen mufsten. —

2. Philosophie der gleichzeitigen christlichen Scholastiker.

§. 36.

Gelehrter Verkehr der Christen mit den Arabern; allmählige Einführung der gesammten Aristotelischen Schriften in die christlichen Schulen der Abendländer.

Vom X. bis auf das XII. und XIII. Jahrhundert wurden Noth halber die Schulen der Araber, besonders die zu Corduba in Spanien, von einer zahlreichen Menge theils christlicher, theils jüdischer Jünglinge, wovon sich jene dem geistlichen und Schulstande, diese der ausübenden Arzney zu widmen gedachten, aus Frankreich, Italien, England und Deutschland besucht, um griechische Weltweisheit, Arzneikunde und Mathematik (lauter Wissenschaften, die sonst nun nirgend woher, am wenigsten aber aus Griechenland selbst zu holen waren); von arabischen Lehrern und aus arabischen, oder aus dem arabischen in barbarisches Latein übertragenen Uebersetzungen zu erlernen.

Diese Jünglinge brachten dann auch nebst den sehr schätzbaren physikalischen und mathematischen Kenntnissen den dialektischen Geist der speculativen Aristotelisch-arabischen Philosophie mit in ihre respective Heimaten zurück; und es entstand nun, wie vormals durch Anwendung der logikalischen und dialektischen Formen des Aristoteles auf den Vortrag der geoffenbarten christlichen Religionslehre, die sogenannte **dialektisch-scholastische Theologie**, oder theologia Aristotelico-scholastica, als raisonirende christlich-geoffenbarte Gotteskunde sich ausgebildet hatte; also nunmehr als ergänzender Gegensatz, eine eben so **dialektisch-scholastisch geordnete Weltweisheit**, sich stützend auf die Physik und Metaphysik des nämlichen Aristoteles, dessen sämmtliche

Bücher nunmehr allmählig in lateinischer, selten aus der Urschrift, öfter aus syrischen oder arabischen Uebersetzungen veranstalteter Dollmetschung und Auslegung in allen gelehrten Schulen der christlichen Abendländer eingeführt wurden.

Anmerk. Uebersetzungen des Aristoteles bey den Christen.

Von des Aristoteles Schriften erschienen zuerst in lateinischer Uebersetzung die logischen und metaphysischen Schriften durch den Consul Boëthius; diese Uebersetzung hiefs bey den Lateinern die alte, und ihrer bediente sich noch Albert der Grosse.

Auch Cassiodorus, des Boëthius Zeitgenosse, war ein grosser Bewunderer des Aristoteles und versichert in seiner dialectica, (tom. op. II. p. 538.) dafs Aristoteles, besonders in der Schrift: περι Ἡρμενειας seinen Griffel gleichsam in lautern Verstand eingetaucht habe.

Joan. Erigena, der Schützling K. Karls des Kahlen (§. 10.) übersetzte des Aristoteles Ethica aus dem Griechischen; und ein Zeitgenosse, Namens Mano oder Nanuo, gab gleichfalls eine Uebersetzung derselben Ethica, wie auch der Bücher de coelo et de mundo, mit Commentarien. —

Auch Gerbert von Aurillac (nachmals Papst Sylvester II. † 1003 (§. 38.) in der Schrift de rationali et ratione uti (in Petz thesaur. Anecdot. tom. I. part. II. p. 147.) zeigt schon Bekanntschaft mit des Aristoteles nicht nur logischen, sondern auch metaphysischen Schriften.

Herrmann der Krüppel, Graf von Vehringen und Mönch zu Reichenau († 1054) (§. 12.) gab gleichfalls eine Uebersetzung einiger Aristotelischer Schriften.

Jacobus de Venetia übersetzte 1128 die Bücher Topica, Analytica et Elenchos neuerdings aus dem Griechischen ins Latein: quamvis antiqua translatio haberetur: V. Launoy de varia Aristot. fortuna.

Item Abaelard (§. 16. 17.) schrieb Commentarien über einige logische Werke des Aristoteles, als z. B. Super praedicamenta; item in libros analyticorum priores et

posteriores; item in libros topicorum, welche Commentarien Oudin de scriptor. Ecclesiastic. p. 1171 in der Handschrift selbst gesehen zu haben versichert.

Item Michael Scotus, († 1191) übersetzte und commentirte Schriften des Aristoteles aus dem Arabischen. —

Von den Uebersetzungen des Aristoteles zu Anfang des XIII. Jahrhunderts erzählt Rigardus ein gleichzeitiger Schriftsteller in vita Philippi Augusti Regis Galliae wie folgt: „In diebus illis (scil. 1209.) legebantur Parisiis libelli quidam de Aristotele (ut dicebantur) compositi, qui docebant Metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli e graeco in latinum translati. Qui quoniam non solum haeresi (Amalrici sieh. §. 40.) sententiis subtilibus occasionem praebebant, sed et aliis pluribus nondum inventis praebere poterant in futurum, jussi sunt omnes comburi; et sub poena excommunicationis cautum est in eodem concilio (scil. Parisiensi) ne quis eos de caetero scribere et legere praesumeret et quoque modo habere.

In Italien liefs K. Friedrich II. (reg. 1212 — 1250) einige Bücher des Aristoteles, (wie Heeren Geschichte des Studiums der klassischen Literatur Band I. S. 183. vermuthet, die der Physik und Metaphysik) aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzen.

Gleiche Arbeit in Hinsicht des Aristoteles und einige seiner arabischen Ausleger trug nach ihm sein Sohn K. Manfred v. Sizilien einer Gesellschaft von Gelehrten auf, und schickte ihre Uebersetzungen mit einem Empfehlungsschreiben an die Schule zu Paris. Dieses Schreiben findet sich in Martene collect. amplissim. anecdot. tom. II. col. 1220. —

1271 übersetzte Henricus de Brabantia, ein Dominikaner, auf Ersuchen des Thomas v. Aquino alle Bücher des Aristoteles Wort für Wort aus dem Griechischen; welche Uebersetzung nachmals in den Schulen Gäng und Gebe ward und die ältere des Boethius verdrängte. — S. Chronic. Slav. ap. Lindenbrog p. 206 und Aventin. Annal. VII. 8.

Endlich übersetzte Hugo Eterianus ein Florentiner am Hofe des Kaisers Manuel zu Konstantinopel die

sämmtlichen Werke des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische.

Die neuern Uebersetzer des Aristoteles nach dem Wiederaufleben der klässischen Literatur, (siehe unten §. 92. seq.)

§. 37.

Lob der christlich Aristotelischen Scholastiker der zweyten Epoche im Allgemeinen.

Auch unter den Aristotelischen Scholastikern der zweyten Epoche vom X. bis auf das XII. und XIII. Jahrhundert nach Christus kommen Männer vor, die sich hinsichtlich auf Scharf- und Tiefsinn, dann Gründlichkeit, Arbeitsamkeit und Wahrheitsliebe den größten Denkern aller Jahrhunderte kühn an die Seite stellen, und denen zur idealischen Vollendung eines speculativen Philosophen — (denn in der Naturkunde aus Erfahrung und deren Mäfsung und Erklärung, waren sie freylich gegen unsere Zeiten um Vieles zurück) weiter nichts mangelte, als Philologie und bessere Bekanntschaft mit dem klassischen, besonders griechischen Alterthume. —

Dasselbe vortheilhafte Urtheil von dem Werthe der Scholastiker, dessen Richtigkeit nunmehr kaum Jemand widersprechen wird, da man endlich wieder einmal angefangen hat, dem Mittelalter sein eigenes Verdienst zuzugestehen, und es der Mühe werth hält, die Kunst- und Literatur-Werke desselben einzusehen und zu prüfen, welche bis daher von vielen ungekannt, verachtet zu werden pflegten: fällten schon ehemals grosse und vorurtheilsfreye Männer, deren Zeugnifs ganz unverdächtig ist:

So schreibt Hugo Grotius in Prolegomenis de J. B. et P. sub finem mih. pag. XI. Scholastici, quantum ingenio valeant, saepe ostendunt; sed in infelicia et artium bonarum ignara saecula inciderunt; quo mi-

nus mirum est, si inter multa laudanda, aliqua etiam condonanda occurrunt. Und Leibnitz in Miscellan. a Fellero editis (Lipsiae 1718. p. 72.) Scholasticos agnosco abundare ineptiis sed aurum est in illo coeno. Idem epist. ad Bierling 1742. Certe sunt in istis autoribus quaedam, quemadmodum ipse agnovit Grotius, quae scire valde interest: sunt quae ab aliis pro novis inventis ventitantur; — — non vereor dicere, scholasticos vetustiores nonnullis hodiernis et acumine et soliditate et modestia et ab inutilibus quaestionibus circumspectiore abstinentia longe praestare. S. Leibnitz Briefsammlung, herausgegeben von Korthold. IV. Bd. Seite 72—110. — Ferner Morhof. in Polyhistor. libr. I. cap. 2. Num. 11. Latitant nonnunquam in scriptoribus istis horridis caeteroquin et inficeti styli, veluti in sterquilinio quodam pretiosi uniones, quibus illi, qui e recentioribus magno supercilio multoque orationis fuco rerum argumenta incrustant, sua illa commenta ornare didicerunt. — Endlich J. S. Semmler in der Einleitung zu Sigm. Jakob Baumgartens Glaubenslehre, Halle 1764. B. I. S. 91. Die armen Scholastici haben sich lange genug gar zu sehr müssen verachten lassen; und oft von Leuten, die sie nicht einmal zum abschreiben hätten brauchen können.

§. 38.

Gerbert von Aurillac, nachmals Papst Sylvester II.

Einer der ersten Beförderer und Verbreiter der arabisch-aristotelischen Philosophie und Gelehrsamkeit in den christlichen Abendländern war Gerbert von Aurillac des Kaisers Otto III. Lehrmeister, nachher Erzbischof zu Rheims, dann zu Ravenna, und endlich Papst unter dem Namen Sylvester II. † 1003.

Er hatte selbst in seiner Jugend zu Corduba in Spanien studirt, und eine für damalige Zeiten so ganz ausser-

ausserordentliche Wissenschaft besonders in der Physik und Mathematik erworben, dafs er darüber bey seinen unwissenden Zeitgenossen, (besonders nachdem er von einem Mönche bis zu den höchsten Kirchenwürden emporstieg), in den Verdacht der Zauberey kam. Kaiser Otto III. schrieb diesem seinem Lehrmeister unter folgender prächtiger Aufschrift: „Gerberto Philosophorum peritissimo, atque in tribus philosophiae partibus Logica videlicet, Physica et Ethica, laureato.“

Wir haben von ihm einige Briefe, einige geometrische und arithmetische Abhandlungen, dann eine dialektische Schrift de rationali et ratione uti: die theils in der Lyoner Bibliotheca PP. tom. XVII., theils in Petz. thesaur. Anecdot. tom. III. part. 2. und tom. I. part. 2. einstehen. —

Ein besonderes Verdienst dieses Gerberts ist: 1) die Einführung der arabischen Zahlzeichen bey den Christen; 2) die Anwendung der Mathematik und Dialektik zur Erläuterung theologischer und metaphysischer Fragen; 3) die ausdrückliche Anerkennung, dafs Mathematik und Dialektik ewige und unveränderliche, von menschlicher Autorität und Willkühr ganz unabhängige Wissenschaften seyen. —

§. 39.

Alan von Rüssel (ab insulis) Doctor universalis.

Im XII. Jahrhunderte machte sich besonders **Alanus ab insulis**, von Isle oder Rüssel, ein Mönch zu Clairvaux und Schüler des Heil. Bernhards, **Doctor universalis** zugenannt (†1203.) merkwürdig; indem er sich zuerst der mathematischen Demonstrationsweise nach der Anleitung des Aristotelischen Organons zur philosophischen Befestigung der christlichen Glau-

benslehre bediente: und zu eben diesem Behufe auch die arabische und rabbinische Philosophie benutzte.

Sein Hauptwerk sind die 5 Bücher de Arte sive de articulis fidei catholicae ad Clement. Papam III. (sedit 1188—91.), welche die ganze theoretische sowohl als praktische, mit der christlichen geoffenbarten Religion durchaus übereinstimmende Philosophie umfassen. Die Angriffe der Muhamedaner, Juden und Ketzer auf die katholische Religion gaben die Veranlassung zu diesem Systeme. Alan wollte nun die Lehre der katholischen Kirche gegen alle diese Gegner vertheidigen, nicht durch Wunderthaten noch auch durch vergebliche Anführung von Autoritäten, die für Ungläubige keine sind, sondern allein durch Vernunftgründe, welchen jene nichts entgegensetzen könnten. So schreibt er nämlich selbst in der Zueignung an den Papst Clemens III. Partes occidentalis imperii tot haeresum corruptelis infectas, terraeque orientalis incolas ridiculosa Machometi doctrina seductos aegre sustinens, cum viribus corporis resistere non possim, tentavi malitiam rationibus impugnare. — Nam nec miraculorum mihi gratia collata est, nec ad vincendas haereses sufficit autoritates inducere, cum illas haeretici aut prorsus respuant, aut perventant; probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi etc.

Eine kleine gedrängte Skizze dieses Werkes zur Beurtheilung sieh unten im Anhange Num. V.

Alans Grabschrift rühmt von ihm, dafs er die Zwey und die Sieben, nämlich das alte und neue göttliche Gesetz, dann die sieben freyen Künste, und überhaupt alles Wifsbare gewufst habe. Sie lautet wie folgt:

Alanum brevis hora brevi tumulo sepelivit,
Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit!

§. 40.

Almarich v. Chartres und David v. Dinant.

Alans Lehren waren streng orthodox, und setzten überall Gott und die Kreatur, das Unendliche und das Endliche einander ausdrücklich entgegen. Almarich von Chartres hingegen, und nach ihm sein Schüler David v. Dinant brachten auch das Seyn der Kreatur in Gott, und Gottes in der Kreatur, oder die so leicht miſszuverstehende, und wirklich nur gar oft miſsverstandene Identität des Unendlichen und Endlichen zur Sprache, wie es vor ihnen Joannes Erigena (§. 11.) und unter den Arabern Avicenna (§. 29.), Ebn-Tophail (§. 31.) und Averroës (§. 32.) gethan hatten.

Almarich von Chartres, Lehrer der Theologie an der Universität zu Paris († 1209.), behauptete nämlich nach Joann. Gerson de concordia Metaphysicae cum Logica part. IV. ex testimonio Hostiensis et Tusculani Amalrico Coëtaneorum: —

1. Alles ist Gott, und Gott ist Alles; der Schöpfer und das Geschöpf sind dasselbige göttliche Wesen. Omnia sunt Deus et Deus est omnia; creator et creatura idem Deus.

2. Die Ideen schaffen und werden erschaffen; Ideae creant et creantur.

3. Wie Gott der Ursprung, so ist er auch das Ende aller Dinge. Denn alle Dinge sind aus seiner Wesenheit ausgeflossen, und kehren auch wieder in dieselbe zurück: Deus sicut fons est et principium, ita finis est omnium, quod omnia reversurae sint in ipsum, ut in eo immutabiliter conquiescant, et ita unum individuum et incommutabile omnia permaneant. —

4. Gott ist die Wesenheit und das Seyn aller Dinge. Deus est essentia omnium creaturarum et Esse omnium; omnia enim esse unum, quod idem est, ac omnia esse Deum. —

* Der weise Referent Gerson setzt jedoch alsogleich wohlbedächtlich hinzu: „Univocatio Entis ad Deum et ad creaturam tollerabiliter poni potest, secundum Theologiam et Metaphysicam, si fiat sermo sive resolutio ad rationem objectalem Entis, communem Deo et creaturae.

Aehnliches lehrte auch David v. Dinant, des Almarichs Schüler, und Balduin, der Schüler des Davids: wie Albert der Grosse, Summa theologiae tom. I. tractat. IV. quaest. 20.; tractat. VI. quaest. 29.; tractat XVIII. quaest. 70.; et tom. II. tractat. I. quaest 4.; und Thomas v. Aquino, des Alberts Schüler, Commentar. in IV libros sententiarum libr. II. distinct. XVII. quaest. I. artic. I. berichten.

„Alle Dinge sind aus Einem und durch Eines; Gott ist dieses Eins, und folglich die erste Materie aller Dinge; denn das erste untheilbare in allen Körpern, allen Seelen, und allen ewigen Substanzen ist eben Eins: nämlich Gott.“

* Alberti Summa Theologiae tom. I. tractat. IV. quaest. 20. membr. 2. dicit equidem Dionysius de coelesti hierarchia cap. 4. „Esse omnium est ipsum Super-Esse Deitatis; et Augustinus: Verbum Dei forma est non formata; — verbum autem Dei Deus est, ergo Deus forma omnium est, (nempe effectiva et paradigmatica). Quidam autem Alexander (forte Epicureus ille, cujus meminit Plutarchos in Sympos. II. 3) in quodam libello quem fecit de principio incorporeae et corporeae substantiae, quem secutus est David de Dinant in libro, quem scripsit de tomis, h. e. de divisionibus (nempe ad imitationen Joannis Erigenae) dicit: „Deum (etiam) esse principium materiale omnium: quod probat sic:“

„Quaero, inquit, si νοῦς, h. e. substantia mentalis, quae est primum formabile in omnes incorporeas substantias, et materia possibilis ad tres dimensiones, quae est primum formabile in omnes corporales substantias, differunt an non? — si differunt, sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt; et illud commune per differentias formabile est in utrumque, (hinc in νοῦν, illinc in

materiam trium, dimensionum capacem); quod autem unum formabile in plura, materia est, vel ad minus principium materiale: propter quod ait Philosophus in nono primae Philosophiae (h. e. in IX. Metaphysic.) quod quaecunque sunt in genere uno, eorum est materia una; si ergo dicatur, unam esse materiam materiae primae et νοῦς; erit primae materiae materia, et hoc ibit in infinitum; reliquitur ergo, quod νοῦς et materia prima sint idem."

Similiter (pergit) „Deus et materia prima et νοῦς aut differunt, aut non? — Si differunt, oportet quod sub aliquo communi, a quo differentiae illae exeunt, differant, et sequitur ex hoc, a) quod illud commune genus sit ad illa, b) et quod hoc genus materialis principii sit notitia ad illa, c) et quod primorum materialium sit materia: quod inconveniens est. Et ex hoc videtur relinqui, quod Deus et νοῦς et materia prima idem sunt, secundum id, quod sunt: quia quaecunque sunt, et nulla differentia differunt, eadem sunt."

Albert antwortet hierauf sehr scharfsinnig: „quod non omnia, quae sub communi quodam genere distinguuntur per analogiam, differentiis distinguantur constitutivis; aut unum aliquod principium habeant per modum materiae ante se: prout (inquit) ad oculum patet, in Exemplo Entis per se, et Entis per accidens: — unde ruit suppositum Davidis de Dinanto.

Item tom. citat. tractat. VI. quaest. 29. artic. 2. membr. 1. „Fuerunt equidem olim et sunt etiam hodie quidam, qui cum Alexandro et Davide de Dinanto docent, Deum esse omnia; ut adeo in Deo sit pluralitas, imo multiplicitas naturarum. At enim (respondet Albertus) cum omnia in Deo sint per modum caussae efficientis formalis et finalis, non vero ullatenus in eo sint per modum caussati; hinc potius debet inferri contrarium, quod scilicet omnia in Deo sunt ut unum, non vero ut multa. Et pergit: νοῦς enim non est, ex quo formantur sicut ex materiali principio omnia spiritualia vitam habentia; nec Esse divinum materiale principium est, ad omnia divinum Esse participantia: sed talia secundum Philosophiam sunt, „ex splendore caussae primae et intelligentiae magis aut minus obumbrata in Essentia aliena sive immateriali sive mate-

riali." — Adde, quod Deus, νοῦς, et materia prima non identificantur inter se, sed differant: nec enim materia unquam coincidit in idem cum efficiente, aut etiam cum forma."

Item tom. I. cit. tractat. XVIII. quaest. 70. membr. 1. circ. finem. „Dicunt quidam: si Deus est ubique essentialiter, praesentialiter et potentialiter, (prout fatetur Augustinus epist. ad Dardanum) nonne ipse in omnibus operabitur Essentiam, speciem, virtutes et operationes? — Et sic Deus erit omnia, prout dixit David de Dinanto, et omnia operabitur in omnibus; natura autem nihil amplius operabitur:" quod valde inconveniens est, et supra jam rejecimus. (Et respondet:) animadvertendum est, quod non fit idem asserere: Deum esse in omni re essentialiter, praesentialiter et potentialiter, et dicere, Deum omnem rem informare per se ipsum immediate: quod posterius est (inquit) haereticum contra philosophiam et fidem catholicam.

Denique tom. II. tractat. I. quaest. 4. membr. 3. „Nuper quidem David de Dinanto dixit: Deum et materiam primam esse idem; inducens super hoc antiquum Anaximenem, qui dixit omnia esse unum, et hoc unum dixit esse Deum. — Porro illud unum David de Dinanto interpretatur esse materiam primam: eo quod nihil secundum eum verum est, nisi materia: formas enim non dicit esse nisi secundum sensum."

„Inducit etiam discipulum Anaximenis, Democritum, qui compulsus sequi sensum, duo dixit esse, unum scil. ratione et multa secundum sensum: porro multa fundari et teneri in uno, scil. in materia prima. Unde infert (David de Dinanto) materiam primam, in qua omnia fundantur et tenentur, necessario Deum esse: eo quod illud, in quo omnia fundantur et tenentur, ut in Esse permaneant, non possit esse nisi Deus."

Inducit adhuc inscriptionem aliquam vetustam dicentem: Quod Pallas est, quidquid fuit, quidquid est, et quidquid erit, ne aliquis detexerit peplum, quo facies ejus velatur. Quam quidem inscriptionem vetustissimi philoso-

phorum referente Plutarcho interpretati sunt de Deo, quem omnes ignorant, utut omnes nihil aliud, quam ipsum vident.

„Denique inducit pro se versus Orphei in quibus Deus universum esse affirmatur; ut et versum Lucani dicentis: „Jupiter est, quodcunque vides," et varios textus Senecae stoici.

„Porro discipulus Davidis, quidam Balduinus nomine, contra me ipsum (Albertum) disputans, talem licet vilem induxit rationem:" quod quaecunque sunt, et nullo modo differunt, necessario sunt eadem: non differre autem ullo modo Deum, et νοῦν et materiam primam, cum omnia sint aeque simplicia, unde concludit, esse eadem." — Ruit autem (inquit Albertus) fundamentum hujus pessimi erroris: quod scil. prima simplicia propter suam simplicitatem nullam omnino differentiam se constituentem habeant; quasi vero non differant se ipsis rationale et irrationale, infinitum et finitum, Ens a se, et Ens ab alio."

Thom. de Aquino commentar. in libr. II. sententiar. distinct. XVII. quaest. I. artic. 2. „Quorumdam antiquorum philosophorum error fuit," quod Deus esset de Essentia omnium rerum." — Ponebant enim, omnia esse unum simpliciter, et non differre nisi forte secundum sensum et aestimationem, ut Parmenides dixit. Et illos etiam antiquos philosophos sequuti sunt quidam moderni, ut David de Dinanto. Divisit enim res in tres partes, in corpora, animas, et substantias aeternas separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit, ὕλην h. e. materiam; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit νοῦν; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum: et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur, esse omnia per essentiam unum."

Thomas von Aquino bemerkt nun hiebey, dafs freylich zwischen dem Unendlichen und Endlichen kein Unterschied (Differenz) von der Art, der selbst wieder eine Gleichheit (Congruenz) voraussetzen würde, statt habe: — wohl aber eine gänzliche Unvergleichbarkeit, (Disparabilität) ursprüng-

lich zwischen beyden, wenn beyde starr ausser einander gehalten werden, vorhanden sey: h. e. quod differant non aliquo extra se, sed quod differant potius se ipsis: alias enim etiam in aliquo extra se convenirent.

§. 41.

Zeitliches Verboth der Aristotelischen Physik und Metaphysik in Frankreich.

Alle die verfänglichen Sätze des Almarichs v. Chartres und David v. Dinant wurden von den Kirchenversammlungen zu Sens an der Yone 1204, und zu Paris 1207 u. 1210, wie auch vom Papste Honorius III. 1225 durch eine eigene Bulle zugleich mit ihren angeblichen Quellen, dem Werke des Joan. Erigena, de divisione naturae, verdammt: und zwar mit Recht, theils weil sie wirklich einer sehr gefährlichen Auslegung fähig, theils, weil sie ihrer Natur nach immer nur für den esoterischen Schulvortrag, nimmermehr aber für den exoterischen Volksvortrag geeignet sind. Und so war es dann auch ganz consequent, daſs die Kirche an Almarich v. Chartres und David v. Dinant, dieselben Lehren, welche sie an der Schule der Realisten ganz ungeahndet passiren lieſs, verdammte; als es schien, als ob sie Miene machten, aus der Schule in den exoterischen Volksunterricht überzugehen. —

Da jedoch die Pariser Synode von 1210 bey eben dieser Gelegenheit zugleich das Lesen der Aristotelischen Physik und Metaphysik an der gelehrten Schule zu Paris untersagte: „Nec libri Aristotelis de naturali et prima philosophia, nec commenta in illos libros legantur Parisiis publice vel secreto;“ da fühlte man wohl, daſs man der Kirche über die Lehren der Philosophie, als welche nur allein durch Vernunftgründe, gestüzt oder umgeworfen werden mögen,

kein Entscheidungsrecht durch blose Autorität zustehen könne.

Ganz unzulässig war jedoch die Distinktion, womit man sich damals zu helfen, und seine Unterwerfung gegen die Kirche mit der philosophischen Freyheit zu denken zu vereinigen suchte, indem man nämlich erklärte: „dafs eine Lehre gar wohl philosophisch - wahr, und theologisch - falsch; oder auch umgekehrt gar wohl theologisch-wahr, und philosophisch - falsch seyn könne:“ — gleich als wenn es zweyerley Wahrheiten geben, und die Vernunft mit der Religion je im Widerspruch stehen könnte.

Wie dem auch sey, das kirchliche Verboth der Aristotelischen, besonders metaphysischen und physischen Schriften, wurde selbst in Frankreich, wo es zuerst gegeben ward, nicht lange beobachtet und aufrecht erhalten: in andern Ländern aber, z. B. in Italien und Deutschland fand dieses Parisische Synodal-Decret um so weniger Nachahmung, da gerade um diese Zeit Albert der Grofse (§. 45.) und Thomas von Aquino sein Schüler (§. 46), zwey grosse und heilig geachtete Männer, den Aristoteles mit ihren Commentarien beleuchteten, und durch ihr Ansehen in allen Schulen herrschend machten. —

Was diese beyden Männer der Lehre des David v. Dinant entgegensetzten, ist schon oben an Ort und Stelle bemerkt worden. —

§. 42.

Alexander von Ales, Doctor irrefragabilis.

Sehr orthodox lehrte Alexander Alensis, vom Kloster Ales in Glocestershire, seinem ersten Erziehungsorte also zugenannt, erst Archidiaconus seines Bischofes, dann Lehrer der Theologie zu Paris † 1245. Er zeichnete sich besonders durch eine Summam uni-

versae theologiae aus (Nürnberg durch Anton Koburger 1482. Voll. 4. Fol.), die sein Zeitalter sehr schätzte, und deren Bündigkeit und Consequenz ihm den Ehrennamen Doctor irrefragabilis et Theologorum Monarcha erwarb.

Einen kurzen Auszug der Summa siehe unten im Anhange Nro. VI.

Bonaventura in breviloquio Theologiae erzählt zum Ruhme des Alexanders von Ales folgende Anecdote: Thomas Aquinas, dum inquireretur ab eo, quis esset optimus modus studendi Theologiam? respondit, si quis se exerceat in uno Doctore praecipuo! dumque ulterius peteretur, quis esset talis Doctor? Alexander de Ales inquit. Refert Joannes Gerson tom. opp. I. col. 118. Edit. El. Dupin.

§. 43.

Wilhelm von Auvergne, Bischof zu Paris.

Wilhelm von Auvergne, (Guillielmus Alvernus), nachmals wegen seiner Gelehrsamkeit zum Bisthume von Paris befördert, († 1249) gab in seinen Schriften nicht blos Aristotelische, sondern auch eigene Ideen, und zeichnete sich vor den übrigen Scholastikern durch ein reiferes Urtheil, eine reinere Schreibart, und allgemeinere Einsichten aus. — Merkwürdig ist besonders das ihm eigenthümliche Bestreben, durch anschauliche Gleichnisse und Beyspiele sich verständlich zu machen.

Folgendes ist ein kurzer Auszug seiner Lehren aus dem Buche de universo, opp. tom. II, p. 571. folg.

I. Von der Erkenntnifs und der Wahrheit.

1. Der Erkenntnisse giebt es vier unterschiedliche Gattungen; davon sind zweyerley göttlichen Ursprunges, nämlich die aus angeschaffener, und die aus

ausserordentlicher Gnaden-Erleuchtung hervorgehen: zweyerley hingegen sind menschlicher Abkunft, nämlich die durch Sinnen-Erfahrung, und die durch verständige Beweise erworben werden. Jene sind untheilbar, und entstehen zumal; diese sind theilbar und kommen nur nach und nach zu Stande.

2. Die Wahrheit objectiv, als seyend an sich, ist a) die göttliche Wesenheit, oder noch eigentlicher Gott selbst, der Erschaffer der Welt: — die Wahrheit subjectiv, als seyend im Menschen, ist b) die erkennende Seele; — die Wahrheit c) dem Inhalte nach (materialiter) ist das reine unvermischte Wesen: folglich affirmative bestimmt, das erkannte selbst; negative bestimmt, das Gegentheil des blosen Scheines; — die Wahrheit d) der Form nach (formaliter) endlich ist die richtige Bestimmung durch Vereinigung der Widersprüche.

II. Von Gott und der Ewigkeit.

3. Gott, die erste durch sich selbst und an sich selbst bestehende Wahrheit, und der erste wahrhaftige, der selbst die Wahrheit des Alls ist, ist eben darum der einzige, der durch seine Wesenheit ist.

4. Ewigkeit und Zeit verhalten sich gegen einander, wie die in der höchsten Beständigkeit (Stabilität) beharrende göttliche weltschaffende Wesenheit, zum fliehenden, und in der höchsten Flüchtigkeit befangenen Seyn der Kreatur, dessen Dauer von der Zeit und ihrer Folge gemessen wird. —

III. Von der Weltschöpfung.

5. Die Welt ist nicht aus Gott emanirt; denn Gottes Wesen ist schlechthin einfach und untheilbar; so ist sie auch nicht entstanden, wie der Schatten aus dem Lichte entsteht; denn so wäre sie etwas wesenloses; noch wie der Eindruck des Siegels im Wachse; denn es ist und

war nichts ursprünglich ausser Gott: — sondern die Weltschöpfung ist eben zu begreifen als die thätigste Thathandlung der lebendigen einflussreichsten und überschwenglichsten göttlichen Kunst und Wissenschaft, so wie seines freyen und kräftigsten Willens: (gerade auf dieselbe Weise, wie der Uranfang der menschlichen Handlungen der freye werkthätige Gedanke ist.)

6. Da nun alles, was ist, aus Gegensätzen besteht; so besteht dann auch die Welt nicht blos aus körperlichen, sondern auch aus geistigen Wesen; denn kein Glied des Gegensatzes vermöchte je ohne das andere zu seyn: wenn also auch nur Körperliches wirklich ist, wie sich nicht läugnen läſst, so muſs eben darum auch Geistiges seyn.

IV. Von der Weltregierung, der Zulassung des Bösen, und der menschlichen Seelen Unsterblichkeit.

7. Der gröſste und augenscheinlichste Beweis der fortwährenden göttlichen Weltregierung ist, daſs jedes Ding sich allen andern hinzugeben gezwungen wird, was nicht Folge der Natur, sondern Folge der Herrschaft und des Willens-Beschlusses Gottes ist.

8. Alles Böse in der Welt ist nur scheinbar: denn entweder lag es selbst schon im Zwecke der Schöpfung, und war also in der Ordnung des Weltganzen gegründet; oder aber es diente wenigstens als Mittel, den Schöpfungs-Zweck zu befördern, und muſste daher, als zum Guten führend, zugelassen werden. —

9. Das Miſsverhältniſs zwischen Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe, im gegenwärtigen Leben, macht, daſs wir die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode des Leibes, und eine zukünftige gerechte Vergeltung um desto zuverlässiger erwarten dürfen. —

10. Die beste Bürgschaft dieser Unsterblichkeit ist der Sinn für das Göttliche, (posse sapere ea, quae sursum sunt.)

*) Die Beweisstellen siehe unten im lateinischen Auszuge im Anhange Nro. VII.

§. 44.

Vincent von Beauvais, Speculator.

Vincent von Beauvais, (Bellovacensis), ein Dominikaner, Lehrer und Erzieher der Prinzen König Ludwigs IX. von Frankreich, mit dem Zunamen Speculator, († 1264.) verfertigte eine dreygetheilte sehr weitläufige, gelehrte Compilation unter dem Titel: Speculum doctrinale, naturale et historiale, darinnen er eine Encyklopädie des menschlichen Wissens (S. unten im Anhange Num. VIII.) in Hinsicht auf Speculation, Naturforschung und Geschichte aus allen damals bekannten Autoren der Bibel, den griechischen und lateinischen Klassikern, den Kirchenvätern, den Arabern und den Scholastikern zusammenlas, wobey man zwar seinen Fleifs loben, aber nicht immer sein Urtheil und seinen Geschmack rühmen kann.

Uebrigens gehörte Vincent von Beauvais zu den Realisten (§. 15.), wie folgende seine Lehrsätze von der Realität der Universalien (specul. doctrinal. libr. III. cap. 7—11.) beweisen.

1. Die Universalien bestehen nicht blos im Verstande als Abstraktionen, sondern haben auch ein Seyn in der Natur der Dinge: — denn sie sind Gegenstand der Wissenschaft, folglich nicht Nichts, sondern ein Reales. — Dafs der Verstand sie als blose Abstractionen denkt, kömmt nur daher, weil er auf die Individuen keine Rücksicht nimmt, ausser denen sie doch nicht bestehen können. Libr. III. cap. 7. 8.

2. Das Allgemeine ist zwar in der Wirklichkeit (in Esse naturae) später, als das Besondere; (denn die Natur wirkt durch sich selbst zuerst immer im Besondern), in Hinsicht auf den Vernunftbegriff aber (in Esse rationis) ist das Allgemeine eher, als das Besondere: denn der Begriff beginnt mit dem Allgemeinen, und für die Wissenschaft ist das Allgemeine das erste. libr. III. 9. d. h. in der Wirklichkeit besteht die Gattung nur durch die Individuen; nach der Wissenschaft hingegen besteht das Individuum nur durch den Gattungsbegriff.

Die Universalien sind an sich unkörperlich, werden aber durch die Individuen verkörpert; denn wenn z. B. ein Individuum erzeugt wird, wird eben dadurch der universale Mensch mittelbar verwirklicht. — Uebrigens gilt der Satz: jeder Körper ist körperlich, (omne corpus corporeum est) nur von dem Körper als individueller Substanz, (corpus physicum) keineswegs von dem Körper als allgemeiner Gröſse, (corpus mathematicum) libr. III. cap. 10.

4. Vom metaphysischen Allgemeinen (universale metaphysicum), welches das allgemeine Wesen selbst ist, muſs jedoch das Logisch-Allgemeine, d. i. das Allgemeine des leeren abstrakten Begriffes, (universale logicum) in so ferne es durch Worte bezeichnet wird, unterschieden werden. — Jenes ist eine Realität, ja die einzige; dieses hingegen ist weiter nichts als ein leerer Namen, wenn es nämlich in der leeren Abstraktion als seyend ausser den wirklichen Dingen festgehalten wird. libr. III. cap. 12.

§. 45.

Albert von Bollstädt, der Groſse.

Berühmter noch als alle seine Vorgänger, und der eigentliche Vollender der arabisch-aristotelischen Scho-

lastik wurde der Dominikaner Albert von Bollstädt, zu Lauingen in Schwaben gebürtig, Lehrer der Theologie und Philosophie zu Paris, zu Hildesheim, zu Regensburg, Cöln und andern Orten; endlich 1260 Bischof zu Regensburg, welcher Würde er aber schon 1262 aus Liebe zu den Studien freywillig wieder entsagte, und nach Cöln in ein Kloster seines Ordens zurückkehrte, wo er 1280 starb.

Er war in der That ein grosser, scharfsinniger, vielseitiger und überaus arbeitsamer Gelehrter; wie sich ein jeder durch die Einsicht seiner nach der Lyoner Ausgabe des Peter Jammy 1651 aus XXI Folio Bänden bestehenden Werke überzeugen kann. — Von der Vielseitigkeit seiner Kenntnisse zeigen die verschiedenen Sagen von physicalischen, chemischen und mechanischen Kunststücken, z. B. von der Verfertigung eines sprechenden Kopfes, von Goldmachen, und frischen mitten im Winter erzeugten Blumen und Früchten, die man ihm allgemein beylegte, und wodurch er sogar in den Verdacht der Zauberey kam. Uebrigens mangelte es ihm ganz und gar an Geschick für das gemeine Geschäftsleben, weſswegen er in seiner Jugend von seinen Mitschülern als ein Dümmling, und in seinem Alter von seinen Diöcesanen als ein einfältiger Klosterbruder verachtet ward.

Folgendes ist eine Uebersicht seiner Philosophie, welche Ontologie, Psychologie, Cosmologie und Theologie in sich begreift. —

I. Ontologie.

1. Das Wesen eines Dinges ist zweyfach bestimmbar: einmal in so ferne es absolut, und von aller Materie unabhängig ist (reines Seyn); und wiederum in so ferne es in der Materie und dem Individuum verwirklichet ist, (hypothetisches Seyn) Albert. de intellectu et intelligibili, Tom. V. p. 246. 247.

2. Das absolute Wesen des Dinges ist dann abermal doppelt zu begreifen; einmal als absolut in sich selbst existirend, und heifst dann Essenz, die kein anders, als dieses essentialische Seyn in sich selbst hat, und schlechthin nur eine einzige ist: — und dann wiederum als mittheilbar an viele; und heifst dann das Allgemeine. Ibid.

3. Das Allgemeine existirt demnach gemäfs der Wesenheit in vielen zu existiren, in vielen; gemäfs der actualen Einheit des Begriffes aber nur im Verstande. Ibid.

4. Das individualisirte, in vielen dargestellte und verwirklichte Allgemeine ist dann abermal gedoppelt: a) das Vollendete der Erzeugung und Zusammensetzung, das Individuum; b) das Vollendete der Form oder des Begriffes, die Quidditât, Ibid.

5. Das absolute Seyn als absolutes ist ewig, untheilbar, schlechthin einfach und unbegränzt: das absolute Seyn des Begriffes ist endlos perennirend, doch nicht schlechthin einfach, noch untheilbar: das relative Seyn des Individuums ist durchaus zeitlich und mit jedem Momente vorübergehend. Summa Theolog. pars I. tractat. V. quaest. 2. 3. membr. 4.

6. Die göttliche Wesenheit, als von sich seyend, (Ens a se) ist durch sich selbst von der Wesenheit der Dinge, die von einem andern ihren Ursprung haben, (Ens ab alio) gänzlich und durch sich selbst verschieden. Jene ist also nicht etwa die Form, oder wohl gar die materielle Grundlage der creatürlichen Dinge; sondern vielmehr ihre schaffende, erhaltende und vorbildliche (exemplarische) Ursache. Summa Theolog. pars I. tractat. IV. quaest. 20. membr. 2. (Sieh oben §. 40. S. 69.)

II. Psychologie.

II. Psychologie.

7. Der Seele des Menschen kommt ein selbstständiges und ein unselbstständiges Seyn zu: in letzterer Hinsicht ist sie die thätige Form des Körpers oder das Prinzip seines Lebens: als selbstständig vermag sie auch für sich selbst ohne Körper zu seyn und zu wirken. De anima libr. I. p. 48. und III. p. 152. Anima substantia est et actus: — actus quo animatum (corpus) potest agere vitae actiones. — Substantia, quia etiam separata existens a corpore permanet semper, non corrupta per mortem corporis: sed et movere potest de loco ad locum, absque corpore; cujus veritatem nos ipsi (inquit) experti sumus in magicis. Ibid. libr. I. p. 23.

8. In wie fern die Seele des Menschen eine Zurückstrahlung des Lichtes der göttlichen Erkenntniſs; (resultatio lucis intelligentiae divinae) oder wenn man lieber will, ein leuchtendes Schattenbild des göttlichen Verstandes, (umbra intellectus divini) ist; findet sich nothwendig zweyerley in ihr, was zu ihrem Seyn nothwendig ist, nämlich die Form des Lichtes, und etwas, in welchem das Licht aufgenommen wird und gleichsam erstarrt, daſs es ein Naturobject wird. De anima III. p. 153. Cum anima resultatio sit quaedam lucis intelligentiae, erunt in ipsa duo necessaria, quorum unum est forma lucis, et alterum est id, in quo lux recipitur et stat, ut fiat Ens aliquod mundi.

9. Demnach hat man an der Seele einen doppelten Verstand zu unterscheiden; einen thätigen, welcher von dem empfangenen Lichte bewirkt wird, und einen leidenden, welcher vom dem bewirkt wird, welches das Licht empfängt. — Ibid. Est igitur intellectus agens, qui causatur a luce (divina) recepta; et intellectus passibilis, qui caussatur ab eo, in quo lux recipitur. —

10. Der leidende receptive Verstand ist nur ein möglicher Verstand, der ohne Erleuchtung nichts wirklich versteht noch begreift; denn nur der thätige Verstand bringt aus sich selbst die Formen wirklich hervor, und führt sie in die Materie ein, ähnlich in dieser Hinsicht der producirenden Kunst, oder dem Lichte, das die möglichen Farben zu wirklichen sichtbaren Farben macht. Ibid. Intellectus passibilis, (qui de se nihil actu intelligit) in anima assimilatur materiae (der ruhenden Grundlage); intellectus autem agens in anima assimilatur arti: non enim accipit formas intelligibiles aliunde, sed facit eas de se, et inducit eas in materiam, et ideo etiam comparatur lumini, quod potentia facit colores, qui secundum actum lucidi movent visum.

11. Uebrigens ist die Seele dem einfachen und ungetheilten Punkte, die Gottheit hingegen der unendlichen Sphäre vergleichbar: darum hat auch die Seele immer nur ein bestimmtes Daseyn; Gott hingegen ist ein ewiges allgegenwärtiges Seyn. Tom. XVII. p. 74. Anima punctum est, h. e. substantia posita in continuo; ab alio igitur habet, quod quid est, et ab alio, quod positum est: est ergo in ea, quod determinatur, et a quo determinatur, et unum illorum non est alterum; — quae omnia divinitas non admittit. —

III. Cosmologie.

12. Der Grund des Seyns der Welt kann nur in einem ausser- und überweltlichen Seyn gelegen seyn: denn nichts Gewordenes kann sich selbst hervorbringen; das Seyn der Welt setzt also eine höhere Ursache, einen Schöpfer voraus.

13. Alle Dinge sind und bestehen nur, weil Gott sie thätig erkannte, und seine Erkenntnisse ausser sich werden liefs: — darum sind auch alle Dinge so zweckmäfsig, weil sie sämmtlich Ausgeburten des höchsten

Verstandes sind. Tom. V. p. 552, 555. 561. Intellectus universaliter agens non agit et constituit res, nisi active intelligendo, et intelligentias emittendo: et quia hoc modo omnia intelligit, singula quoque, quae condidit, valde bona et perfecta sunt.

14. Der göttliche Act die Weltschöpfung ist ein ewiger, und fällt ausser alle Zeit; die Offenbarung hingegen der Weltschöpfung konnte für den Begriff des erschaffenen Verstandes nur in und mittelst der Zeitfolge geschehen. Summa pars II. tractat. XI quaest. 44. Utut creatio simul perfecta fuerit in instanti, (quatenus est actio Dei aeterna), ostensio tamen creationis fieri non potuit, nisi successive ad captum intellectus creati.

15. Die zwey äussersten Gegensätze der sichtbaren Schöpfung sind Himmel und Erde: jener den obersten Ort einnehmend, leuchtend und lichtgebend, diese den untersten, schatticht und finster: beyde in der Mitte durch Luft und Wasser zu einem vollkommenen Weltganzen verbunden. Summa cit. tractat. XI. quaest. 43.

16. Das Licht ist kein Körper, aber doch eine körperliche Form, das Werkzeug und der Träger aller Natur- Lebens- und Beseelungskraft: es verbindet sich mit Flüssigkeiten, wirkt durch Berührung, und durchdringt die ganze körperliche Natur, wie der Geist den durch ihn beseelten Körper. Doch ist das Licht als solches kein Geist; (denn das Licht leuchtet nicht sich selbst, sondern nur andern) noch ist umgekehrt der Geist schlechthin Licht, wiewohl er allerdings Licht und Beleuchtung giebt und hat. Summa pars II. tractat. cit. quaest. 51. Lux et lumen formae sunt corporeae, non corpora, simulque instrumenta virtutis naturalis, vitalis et spiritualis; miscibilia item humoribus, et quae per contactum agunt in organa corporis

discurruntque in mundo, ut Spiritus in corpore. — Non tamen dicimus, quod lux sit spiritus, vel vice versa simpliciter; licet et ipse spiritus lucem habeat et lumen, quibus mediantibus per corpus virtutem influit.

IV. Theologie.

17. Gott und Gottes Wesenheit kann von dem menschlichen Verstande durch simple Anschauung, worinnen sich dieser selbst verliert, erreicht, nimmermehr aber durch einen Begriff erfaſst werden. Summa pars I. tractat. III. quaest. 13. membr. 1—6. Dicimus, quod notitia intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum (et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem); sed non capitur per comprehensionem, eoquod infinitum per intellectum humanum finiri non potest.

18. Daſs Gott ist (seine Existenz), kann aus der Natur positive erkannt werden; (Sieh. oben Lehrs. 12.) aber was er ist (seine Quidditāt), läſst sich von uns nur negative, nicht positive bestimmen: denn wir erkennen Gott nicht begreifend, sondern nur symbolisch und mystisch. Symbolisch, in wie ferne er in jedem seiner Geschöpfe seine Wesenheit Gegenwart und Macht auf eine gewisse Weise zu erkennen giebt; mystisch, in wie ferne wir die Existenz, das Leben und den Verstand, die den Dingen nur durch Mittheilung zukommen, als in ihm seyend ursprünglich und mit dem Vorzug der höchsten Vollkommenheit denken. Ibid.

19. Direkte beweisen läſst sich das Daseyn Gottes nicht, weil es durch sich selbst gewiſs, und der Grund aller Gewiſsheit ist; wohl aber kann man es indirecte beweisen, durch die Widersprüche, welche aus der Verneinung desselben folgen. Ibid.

20. Die Allwissenheit Gottes begründet gar wohl die Nothwendigkeit der Folge, aber nicht des Folgenden, wenn dieses zunächst von untergeordneten freyen Ursachen abhängt. — T. XVII. p. 377. Quia causa prima non tollit causalitatem a causis secundis, nec modum causalitatis, sequitur, quod quaecunque fiunt a causis secundis contingenter fiant, quando ipsae causae sunt contingentes: quae tamen omnia immobili necessitate et praesciuntur et praevidentur et praeordinantur a causa prima. —

22. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweist ein dreifacher Grund; a) daſs sie eine Erzeugung der unmittelbaren göttlichen Schöpfung ist; b) daſs ihr Gottes Ebenbild aufgedrückt wurde; c) daſs sie zur ewigen Seligkeit bestimmt ward. Summa pars III. tractat. XII. quaest. 73. 74. Animae humanae immortalitas probatur ex triplici causa; videlicet ex causa efficiente, quae est ipsa creatio divina immediata; ex causa formali, quae est imago Dei ipsi indita; et denique ex causa finali, quae est aeterna beatitudo, ad quam destinatur.

Anmerk. Auch Physik und Ethik wurden beyde von Albert dem Groſsen bearbeitet. In der Physik erklärt er vieles magisch, d. h. aus übersinnlichen Ursachen, die sich nimmermehr als Stoffe, sondern nur als Kräfte nachweisen lassen; dahin gehören viele Erklärungen aus Sympathie und Antipathie, aus Gestirnen-Einfluſs, aus verborgenen Qualitäten und aus heimlichen Kräften u. s. w. Merkwürdig insbesondere ist seine Erklärung über den Umfang der Magie, d. h. der geheimen oder verwunderlichen Naturkunde im III. Buche de mineralib. cap. 1., wo es heiſst: Partes Magiae sunt a) scientia et ars inveniendi thesauros in terra absconditos; b) praedicendi futura ex prodigiis, monstris et ostentis; c) curandi aegrotos per verba et characteres, atque etiam in distans; d) producendi mira et insolita per caussas vel virtutes seminales occultas minerum, lapidum, herbarum et animalium. In der Ethik betrachtet er

das Gewissen als das oberste Gesetz der sittlichen Handlungen, unterscheidet aber die συντήρησις, die untödtlich und untrüglich ist, von der actuellen Aeusserung, (conscientia subjectiva) die hin und wieder trüglich seyn und hin und wieder auch wohl ganz ersterben kann. — Alle Tugend, wenn darunter nicht blos eine sittliche Vollkommenheit überhaupt, sondern eine solche Gemüthsstimmung verstanden wird, die allein den Menschen Gott wohlgefällig zu machen im Stande ist, ist ihm zuletzt immer ein Gnaden-Geschenk Gottes: (virtus est (inquit) bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quamque solus Deus in homine operatur). — Daher theilt er die Tugenden ein a) in die unmittelbar von Gott eingegossenen oder theologischen, Glaube, Hofnung und Liebe; und b) in die menschlich-erworbenen, die vier bekannten Cardinal-Tugenden, Weisheit, Starkmuth, Gerechtigkeit und Mäſsigung. Alberti opp. omnia Tom. XVIII. p. 469.

§. 46.

Thomas von Aquino. Doctor Angelicus; Charakter seiner Philosophie im Allgemeinen.

Albert der Groſse, Schüler und Ordensgenosse des Thomas v. Aquino, ein adelicher Neapolitaner (geb. 1224 gesterb. 1274. canonisirt 1323) übertraf an Ruhm noch seinen Lehrer. — Er bestieg den Schulkatheder zu Paris, zu Bononien, zu Rom und zu Neapel, in welcher letztern Stadt das Erzbisthum ihm angetragen wurde, welches er aber ausschlug. Er schrieb nicht nur Commentarien über die gesammten Werke des Aristoteles, die Logica, Physica, Ethica und Politica, wie auch über die Sentenzen des Petrus Lombard. und einige Bücher der heiligen Schrift, sondern verfertigte auch selbst ein grosses, und lange Zeit in allen Schulen herrschendes Werk, genannt Summa Theologiae tripartita; ferner eine Summam contra gentiles; und mehrere gelegenheitliche Disputationen und Abhandlungen (quaestiones quodlibetales) über verschiedene Gegen-

stände. Sämmtliche Werke des Thomas von Aquino enthalten in der vollständigen Römer- und Antwerper-Ausgabe von 1570—71 und 1612. 18 Folio Bände.

Ueber den Werth dieser Schriften setze ich hier das Urtheil des protestantischen Theologen Johann Christoph Döderlein (Institut. Theol. christianae. Tom. I. edit. V. 1791.) her, das gewiſs Niemand für verdächtig halten wird. Equidem qui aliquando ipse horrui Lombardi, Alberti M. Aquinatis et Bonaventurae nomen barbariemque; postquam vero perlustrare coepissem barbariei, quam vituperant, scholasticae sedem, in longe aliam opinionem deductus sum, saepiusque eorum eruditionem, subtilitatem, ambigua discernendi studium, argumentorum copiam et perspicuitatem atque tractationis ordinem admiratus, eos magnorum atque ingeniosorum hominum elogio per injuriam defraudari persuasus sum.“ —

Als Muster von des Thomas v. Aquino Philosophie und Methode stehe hier zuvörderst ein verdeutschter Auszug aus seiner Abhandlung gegen die Anhänger des Averroës. Aus Tom. opp. XVII. opuscul. XVI. p. 97. seq.

Anmerk. Den lateinischen Urtext sieh im Anhange Nro. IX.

„Unter allen Irthümern ist wohl der schmähligste, der den Verstand selbst betrift, da gerade der Verstand uns befähigen sollte, mit Vermeidung der Irrthümer die Wahrheit selbst zu erkennen.“

„Bey Vielen ist nämlich schon vorlängst der Irrthum tief eingewurzelt, der von Averroës seinen Ursprung nahm, „daſs der Verstand nichts der menschlichen Seele Eigenthümliches, sondern eine von ihr abgesonderte Wesenheit sey; und wiederum, daſs der Verstand, der uns zum Verstehen befähigt, in allen Menschen numerisch nur Einer sey.“

Da mufs man sich aber zuvörderst wundern, wie doch Averroës selbst habe behaupten, und andere ihm nachsprechen mögen, dafs diese beyden Sätze Aristoteles, und alle desselben griechische und arabische Ausleger, die Lateiner allein ausgenommen, einstimmig gelehrt haben.

Aus Aristoteles selbst ist vielmehr offenbar, dafs er behauptete, 1) dafs der Verstand, sowohl der wirklich versteht, als der zu verstehen fähig ist, etwas der verständigen Seele Wesentliches, oder wohl gar sie selbst sey: de anima libr. III. cap. 5. — 2) dafs die verständige Seele den Körper nicht blos wie der Schiffer das Schiff leite, sondern denselben als innere Lebensform auch belebe; de anima libr. II. cap. 1. 2. dafs der verschriene Text de anima libr. I. cap. 4. „der Verstand komme dem Menschen von aussen,“ nur dieses sagen wolle, dafs der Verstand nicht Resultat der Kräfte der elementarischen Zusammensetzung sey, sondern über diese hinausgehe, und aus einem höhern Prinzip, wie in der That jede lebendige Form abzuleiten sey; — dafs darum auch selbst nach des Aristoteles Geständnifs (Metaphysic. XI.) nichts hindere, dafs nicht der Verstand, der weder allzeit, noch zu allen seinen Verrichtungen körperliche Organe schlechthin bedarf, übrig bleiben möge, wenn auch die sterblichen Kräfte der Seele, Sinn und Einbildungskraft vergehen.

Diese des Aristoteles Lehre bezeugen und billigen dann auch Themistius, Theophrastus, und Alexander Aphrodisius unter den Griechen; unter den Arabern aber Avicenna und Algazel — offenbar mit den besten Gründen: —

Denn 1) wenn der Verstand nicht also mit der Menschen Seele eins ist, dafs er als der wesentlichste Bestandtheil, ja als ihr wesentlichstes Selbst betrach-

tet werden kann; dann kann man zuvörderst nimmermehr sagen, daſs der Mensch selbst verständig sey, was doch sein Vorzug vor allen übrigen Thieren ist; — 2) kann man ferner dem Menschen auch keinen eigenen verständigen Willen mehr zuschreiben; und es fällt nothwendig alle Sitten-Philosophie weg; — 3) läſst sich endlich auch gar nicht begreifen, wie der Verstand, wenn er etwas der Seele blos Aeusserliches, und unabhängig von ihr Bestehendes ist, durch ein sinnliches Bild afficirt werden möge, daſs er jetzt zwar in der That verstehe, jetzt aber nicht! —

Daſs dann ferner der Verstand, dadurch wir zum Verstehen befähigt werden, und auch wirklich verstehen, in allen Menschen der Zahl nach nur Einer sey, ist gleichfalls unmöglich, denn so würden 1) alle Menschen nur Ein Mensch seyn, und alle zusammen nur eine einzige Seele haben; 2) müſste, wenn zwey oder mehrere Menschen zu gleicher Zeit gerade dasselbe verstehen, dieſs Verständniſs nur Eines, und nicht mehrere Verständnisse seyn: was gegen die Erfahrung ist.

Allein auch dieses hat Aristoteles nirgends behauptet: vielmehr verglich er, nach dem Zeugniſs des Themistius, den Verstand des Menschen, nicht wie Plato, der Sonne, sondern dem Sonnenlichte." — Denn (spricht Themistius) einen ersten Verstand, ähnlich der Sonne, die alles erleuchtet, muſs man freylich annehmen, doch viele der zu erleuchtenden, und die dann selbst wieder andere erleuchtenden abgeleiteten Verstande: — weil, wenn schon die Sonne nur Eine ist, dennoch das Licht, das von ihr ausströmt, und sich losreiſst, in viele Gegenbilder (und Augen) (obtutus) vertheilt wird." —

Demnach erhellet, wie fälschlich Averroës vorgebe, daſs alle griechischen und arabischen Philosophen nur einen der Zahl nach einzigen Verstand in allen

Menschen behauptet haben; — wie höchst vermessen er zu behaupten sich unterstand, daſs Gott nicht einmal mehrere der Zahl nach verschiedene Verstande habe erschaffen können; — wie ärgerlich er endlich hinzusetzte: „Der Vernunft gemäſs schlieſse ich demnach nothwendig, daſs der Zahl nach nur Ein Verstand sey; den Glauben nach aber halte ich fest das Gegentheil.“ — Denn da dasjenige, was man nothwendig der Vernunft gemäſs schlieſsen muſs, wahr, das Gegentheil aber falsch und unmöglich ist: würde aus seinen Worten folgen, daſs der Glaube ein Falsches und Unmögliches zum Gegenstand habe, was frommen Ohren zu hören, unerträglich ist. —

Anmerk. Uebrigens war Thomas Realist, (§. 15.) und als solcher lehrte er: a) daſs das Allgemeine (der wahre Gegenstand der Wissenschaft) nicht blos als ein subjectiver Begriff, und ein von vielen Prädicables im Verstande, sondern auch als ein objectiv Seyendes, und allgemein Wirkliches in der Realität vorhanden sey und existire; und mithin b) die allgemeine Substanz als seyende und verwirklichte zugleich eine individuelle sey. Summa theol. pars I. artic. 2—3. Omnis res vera est, secundum quod habet propriam formam naturae suae; — ergo dicendum quod Verum est in rebus et in intellectu. Verum autem quod est in rebus convertitur cum Ente secundum substantiam, sed Verum quod est in intellectu convertitur cum Ente ut manifestativum cum manifesto.

Iterum tractat. de anima, artic. 1. 2. Universalia non habent Esse in rerum natura, ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata. — Non autem repugnat individuatio intelligibilitati seu universalitati. Tom. opp. VIII. p. 439. 440.

Doch Thomas, der englische Lehrer, dessen Ansehen durch V Jahrhunderte in allen christlichen Schulen Europens sich behauptete, ist es wohl werth, daſs wir seine gesammte Philosophie über Gottes, der Welt und des Men-

schen Natur im Gesammtzusange seines reifsten, wiewohl nicht ganz zu Ende gebrachten Werkes der Summa Theologiae darstellen.

§. 47.

Des Thomas von Aquino rationelle Theologie.

1. Gott ist, da er die Wahrheit ist, und sich durchaus nicht denken läſst, daſs gar keine Wahrheit ist: — denn dann ist wahr, daſs gar keine Wahrheit ist; was sich widerspricht. Summa part. I. quaest. 2. artic. 1. Etiam qui negat, veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse. — Sed enim Deus est ipsa veritas, ergo veritatem esse, verum est. —

2) Daſs Gott ist, ist demnach durch sich selbst bekannt, aber nur für diejenigen, die erkannt haben, daſs Gott die Wahrheit ist. Ibid. Propositio Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto; sed pro eo, qui non scit, quid est Deus, per se nota non est, sed indiget demonstrari. Aeque ergo falsa est opinio dicentium, Deum demonstrari non posse, 1) quia hoc per se ipsum notum est; et 2) quia est articulus fidei. Summa contr. gentil. libr. I. cap. 10 et 12.

3. Die Existenz Gottes ist nicht erweisbar aus früher Gewissem (a priori): denn was ist früher gewiſs, als Gottes Existenz, da er selbst die Wahrheit und der Grund aller Wahrheit ist? sondern nur aus später Gewissem (a posteriori); d. h. aus dem Daseyn der Kreatur; denn daraus wird nothwendig gefolgert: a) auf ein erstes Bewegungsprincip, das selbst unbeweglich ist; b) auf eine erste wirkende Ursache; c) auf ein erstes schlechthin Nothwendiges; d) auf ein Höchstes und Allerrealstes; e) auf einen Endzweck aller Dinge. Ibid. quaest. cit. art. 3.

4. Gott als die erste Wahrheit, oder das erste nothwendig Seyende, ist folglich seinem Wesen und Begriffe nach, einfach, vollkommen reine Wirklichkeit, unendlich, unveränderlich und einzig. Ibid. quaest. 4. artic. 1 et 3. Da ferner Seyendes (Ens) und Gutes (bonum) dem Wesen nach Eins ist, und so auch gut (bonum) und schön (pulchrum) in einerley Hinsicht, obwohl nach verschiedenen Begriffen gelobt werden: so ist dann Gott, das erste Seyende, zugleich das Urgute und Urschöne selbst. Ibid. quaest. cit. artic. 3—6.

5. Er ist in allen Dingen, in so ferne er sie geschaffen hat, nicht zwar als ihre Form und als ein Theil ihres Wesens, sondern wie die Ursache des Seyns in dem Seyenden, und wie die wirkende Kraft in dem von ihr Bewirkten, gegenwärtig ist, und diesen fortwährend Bestand ertheilt. Part. I. quaest. 8. artic. 2. — in den vernünftigen Wesen aber, die ihn erkennen und lieben, ist er noch überdieſs als der Erkannte in den Erkennenden, und als der Verlangte in den Begehrenden. Ibid. art. 3.

6. Wie übrigens Gott sein eigenes substanzielles Seyn ist, und dieses nicht blos hat, wie sämmtliche Kreaturen; so ist auch sein Denken und Erkennen nicht verschieden von seinem Seyn und Wesen; sondern es ist vielmehr in ihm der denkende Verstand, die denkbare Form (enthaltend eine Unendlichkeit von Verhältnissen) und das wirkliche Denken selbst, Eines und dasselbe. Part. I. quaest. 14. art. 1—4. et quaest. 15. artic. 2.

§. 48.

Desselben Lehre von der Weltschöpfung.

7. Alles was ist, ist von Gott und durch ihn verursacht; denn Gott allein ist das Seyn, alles andern

aber, was ist, hat das Seyn nur als ein mitgetheiltes empfangen. — Die Dinge sind also auch nicht selbst das göttliche Seyn, sondern sie sind desselben Seyns nur auf verschiedene, mehr oder minder vollkommene Weise theilhaftig. Part. I. quaest. 44. artic. 1. et quaest. 64. artic. 1.

8. Der Ursprung (emanatio) alles Seyns (totius Entis) von der allgemeinen Ursache, die Gott ist, heiſst Schöpfung, und zwar Schöpfung aus Nichts; weil jeder Ursprung nur als ein Entstehen des Seyenden (Ens) aus dem Nichtseyenden (Non-Ens) zu begreifen ist. Summa contra gentil. II. 16. und Summa Theolog. Part. I. quaest. 45. artic. 1.

9. Die Ewigkeit der Welt läſst sich eben so wenig beweisen, als ihr zeitlicher Anfang; nicht die Ewigkeit, da Gott nichts absolute nothwendig will, als sich selbst; nicht der zeitliche Anfang, den der Anfang aller Demonstration ist immer, daſs etwas ist, — der Anfang der Welt ist also nur Gegenstand des Offenbarungs-Glaubens, nicht des Wissens. Summa Theolog. P. I. quaest. 46. artic. 1. 2.

10. Die Vielheit und Unähnlichkeit der verschiedenen Geschöpfe zeigt eben so sehr von der Güte, als von der Weisheit Gottes: denn da Gott die Dinge schuf, um an ihnen seine Vollkommenheiten darzustellen, was durch ein einziges Geschöpf nicht geschehen konnte, so brachte er eben viele und verschiedene hervor, damit durch das eine ersetzt würde, was dem andern fehlte. Part. I. quaest. 47. artic. 1.

11. Da übrigens alle Geschöpfe in bestimmten Verhältnissen zu einander sowohl, als zu Gott stehen, so gehören sie dann auch durch diese Ordnung einer und derselben Einheit an, und constituiren mithin nur ein und dasselbe Weltall. Part. et quaest. cit. artic. 3.

12. Die Vollkommenheit dieses Ganzen, das schlechthin alle Realitäten und Wesen von jedem Grade, und mithin nicht nur unzerstörbare und zerstörbare Körper, sondern auch Geister von unwandelbarem und wandelbarem Willen in sich begreifen sollte: schloſs nothwendig die Möglichkeit des physischen sowohl als sittlichen Bösen ein; von der leicht vorauszusehen war, dáſs sie auch ganz gewiſs über kurz oder lang hier und dort in Wirklichkeit übergehen werde. Part. I. quaest. 48 artic. 2.

13. Gott ist jedoch niemal directe und geradezu, sondern immer nur indirecte und gleichsam wider seine Absicht Ursacher des Bösen; (nämlich nur in wieferne er die Möglichkeit des Bösen setzte, die doch an sich selbst nicht Böse ist, weil sie ja auch die Wurzel des Guten ist, und Gott sogar das Böse selbst zum Guten wendet, und Gutes aus Bösem hervorbringt). quaest. 49. artic. 2. Manifestum est, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, quod quaedam sint (tam in naturalibus quam in voluntariis), quae deficere possint, et interdum deficiant; — et sic Deus in rebus creandis caussando bonum ordinis universi ex consequentibus et quasi per accidens caussat corruptiones rerum, secundum id quod dicit Anna in cantico I. reg. 2. 6. Deus mortificat et vivificat. — Porro effectus cujuscunque caussae secundae deficientis reducitur ad causam primam non deficientem quantum ad id, quod causa secunda habet Entitatis et perfectionis, non vero secundum id quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione caussatur a virtute motiva, sed quidquid est obliquitatis non procedit nisi ex curvitate cruris.

Das Böse ist übrigens nicht etwa eine blose Verneinung des Guten durch Aufhebung desselben; denn

also vermöchte das Böse niemals das Gute selbst als sein Subject, in dem es allein seyn und bestehen kann, zu zerstören; sondern es ist vielmehr ein widriger Zusatz zum Guten, wodurch allerdings die Kraft des Guten überwunden und für immer gelähmt werden kann. Diminuitur bonum per malum magis apponendo contrarium, quam de bono aliquid subtrahendo. Contra gentil. III. cap. 12. et summa Theolog. Part. I. quaest. 48. artic. 3. 4.

§. 49.

Desselben Lehre von der Natur des Menschen als Ebenbild Gottes.

14. Die wesentlichste Auszeichnung des Menschen als göttlichen Ebenbildes ist eine mit Verstand und Willen begabte Seele, die eben darum unsterblich ist. Summa Theolog. Part. I. quaest. 75. artic. 5. et quaest. 76. artic. 7. Die Vorzüge seiner Leibesbildung sind, die aufrechte Stellung, die künstlerischen Hände, der Mund und die Zunge, gebaut zum reden. Ibid. quaest. 91. artic. 3.

15. Der betrachtende (speculative) Verstand, so wie der ausübende (praktische) Willen des Menschen haben beyderseits angeborne Grundsätze und ein höchstes Ziel, das sie nothwendig anstreben: jener nämlich das an sich wahre, dieser das an sich Gute. Summa Theolog. Pars I. quaest. 82. Artic. 2. 3. Die Freyheit des Menschen aber besteht darin, a) daſs er ausübend nur das als Wahres versteht, was er verstehen will; b) daſs er den Begriff des höchsten Gutes, so wie die Mittel zur Erlangung desselben, sich jedesmal nach seiner eigenen Individualität bestimmt. Summa Theolog. Pars I. quaest. 82. artic. 4. et quaest. 83. artic. 1. et 2. Qualis unusquisque est, talia intelligit, et talis finis videtur eidem.

16. Des Menschen höchstes Ziel gegenständlich ist Gott, welcher allein als das höchste Gut dem unendlichen Verlangen des Willens vollkommen zu genügen vermag: gemüthlich (subjective) ist es die Ergreifung und der Genufs Gottes, d. h. die Seligkeit. Summa Theolog. Prima II. quaest. 3. artic. 1.

17. Das Gewissen, d. h. die praktische Vernunft, äussert sich auf eine dreyfache Weise, a) als Zeugnifs, in so ferne wir anerkennen, dafs wir etwas gethan oder unterlassen haben durch Freyheit; b) als Antrieb, in so ferne wir fühlen, dafs etwas gethan oder unterlassen werden soll aus Pflicht; c) als Urtheil, in so ferne wir selbst unsere freyen Handlungen als gut billigen, oder als böse mifsbilligen. Summa Theolog. Part. I. quaest. 79. artic. 13.

18. Sittlich-gute Handlungen sind, die in einer nothwendigen Beziehung zu dem höchsten Endzwecke des Menschen stehen, und mithin zur Seligkeit führen: böse das Gegentheil. Prima secundae quaest. 1. artic. 6.

19. Die Rechtheit des Willens (rectitudo voluntatis), die nur von Gott kommen kann, ist daher die erste und wesentlichste Bedingung zur Seligkeit, die dieser vorhergehen und sie begleiten mufs. Ibid. quaest. 4. artic. 4.

20. Die vollkommene Seligkeit, welche alles Elend ausschliefst, ist freylich weder in diesem Leben, noch durch die blosen natürlichen Kräfte des Menschen, ohne unmittelbare göttliche Einwirkung möglich: doch giebt es auch einen niedern Grad, unvollendeter Seligkeit, welchen hienieden durch Tugendübung unter dem Beystande göttlicher Gnade zu erreichen nicht unmöglich ist. Ibid. quaest. 5. artic. 6 Homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta; si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cujus actu consistit.

21. Die

21. Die vollkommene Seligkeit des Menschen beginnt, sobald derselbe nichts anders will, als eben was Gott will: d. h. sobald er seinen besondern Willen dem allgemeinen göttlichen standhaft unterwirft, und jedes einzelne besondere Gut (bonum particulare) auf das allgemeine Gut (bonum universale) bezieht. Ibid. quaest. 20. artic. 9. 10.

§. 50.

Desselben Lehre von den Gesetzen und dem Staate.

22. Die Vorschrift des allgemeinen Besten ist das ewige Gesetz, nach welchem Gott der Regent des Alls, das gesammte Reich der vernunftlosen und vernünftigen Natur regiert: und heifst deſswegen das göttliche Naturgesetz. Alle menschliche Gesetze sind nur mehr oder minder gut getroffene Anwendungen jenes ewigen und allgemeinen Gesetzes auf besondere Fälle. Summa Theolog. Prima IIdae quaest. 91. artic. 1. 2. et quaest. 94. artic. 3. 4.

23. Die eigenthümliche Wirkung aller Gesetze besteht darinnen, die Unterthanen durch Gehorsam zu ihrem eignen Besten zu führen: menschliche Gesetze können jedoch immer nur auf äussere Handlungen, nimmermehr auf bloſse innere Bewegungen (Affectionen sich beziehen; indem sie gute Handlungen gebiethen, böse verbiethen, an sich gleichgültige erlauben. Idem quaest. 91. artic. 4. et quaest. 92. art. 1. 2.

24. Die Erfüllung eines Gesetzes ist entweder nur materiell, wenn lediglich geschieht oder unterbleibt, was gebothen oder verbothen ist; oder zugleich auch formell, wenn es aus Liebe und Achtung für den Gesetzgeber, und aus dem Beweggrunde geschieht, aus dem es geschehen sollte. Ibid. quaest. 109. artic. 4.

25. Der menschliche Richter kann nicht weiter als über die materielle Erfüllung oder Uebertretung

des Gesetzes urtheilen, nicht aber über den Beweggrund, ausser in wie ferne dieser äusserlich sich ausspricht. Die Beurtheilung der Gesinnung des Handelnden ist nur allein Gott, dem Herzenskundiger möglich. (Sieh oben Satz 23.)

26. Lebten die Menschen jeder nur einzeln für sich, so möchte jeder sein selbst eigner König und Gesetzgeber (nur allein mit Unterwerfung gegen Gott den höchsten König) seyn: nun aber ist der Mensch von Natur aus ein bürgerlich-gesellschaftliches Wesen, seiner Anlage und seinen Bedürfnissen nach bestimmt, in einer Vielheit mit seines Gleichen in Vereinigung zu leben. Cap. 1. de regimine Princip. ad Amerigum Lusignan. regem Cypri opusc. XX. opp. Tom. XVII. p. 161. seq.

27. Da nun, wo immer eine Vielheit als Allheit und Einheit zugleich bestehen soll, ein Beherrschendes vorkommen muſs, das über der Erhaltung des Ganzen wache, damit dieses, indem jedes Einzelne zunächst nur für sich sorgt, nicht untergehe: so wird dann auch zur Aufrechthaltung des bürgerlich-gesellschaftlichen Menschenvereins eine Regierung erfordert. Ibid. cap. cit.

28. Die rechte und gerechte Regierung, (rectum et justum regimen) wie sie dem Vereine freyer Menschen ziemt, kann und darf nur das allgemeine Beste bezielen: wo hingegen die Regierung nicht das gemeine Wohl, sondern nur allein den eignen Vortheil des Herrschenden sich vorsetzt, da ist sie eben verkehrt und ungerecht angewandt: und es giebt da keine Bürger, sondern nur Knechte, die nicht für sich selbst, sondern nur für ihren Tyrannen, einen oder mehrere, da sind. Ibid. cap. cit.

29. Der Bürger-Verein ist immer um so vollkommner, jemehr er hinreichend befunden wird, allen und

jedem die nöthigen, nützlichen und wünschenswerthen Erfordernisse und Vortheile eines wahrhaft menschlichen Lebens zu gewähren: die Regierung ist gleichfalls immer um so besser, je kräftiger sie eine friedliche Einheit zu bewirken im Stande ist. Ibid. cap. 2.

30. Da nun diese Einheit durch Einen Fürsten leichter bewirkt wird, als durch mehrere, so ist auch die Herrschaft eines einzigen vortheilhafter, als die Vielherrschung; denn jene ist mehr der Natur gemäſs, sicherer, wie die Erfahrung bewährt, und erleuchteter durch groſse Beyspiele. Ibid. cap. 2.

31. Nur hat man freylich die fürstliche oder Königs-Gewalt also zu mäſsigen, daſs der damit bekleidete weder Veranlassung noch Mittel zur tyrannischen Willkühr finden möge. Ibid. cap. 6.

32. Wenn jedoch leider der Miſsbrauch der höchsten Gewalt eintreten sollte, möchte es dennoch besser und gerathener seyn, diesen, so lange er nur einiger Massen erträglich ist, zu dulden, als gewaltthätige Mittel dagegen zu brauchen; a) weil zur Ergreifung solcher Mittel die Bösen immer eher geneigt sind, als die Guten; b) weil der Ausgang dennoch ungewiſs ist; c) weil nach dem Gestürzten leicht ein noch schlimmerer Tyrann folgen dürfte, besonders wo der Sturz durch Anmassung einiger Einzelner bewirkt und herbeygeführt wird. cap. cit.

33. Wenn jedoch die Vertreibung des Tyrannen durch öffentliche Autorität geschieht, indem die Gesammtheit der Bürger denjenigen verläſst, der seine Herrschermacht miſsbraucht hat, so begeht sie dadurch keine Untreue, und wenn sie sich auch dem Manne, den sie verläſst, auf ewige Zeiten ehedem unterworfen hat. Ibid. cap. 6. cit.

34. Das Amt des Fürsten oder Königs begreift die Gesetzgebung und Verwaltung in sich: jene gleicht der

Schöpfung, diese der Beherrschung des Weltalls durch Gott. cap. 13.

35. Die höchste Aufgabe der innern Verwaltung ist 1) friedliche Einigkeit aller Bürger, 2) Lenkung ihrer Kräfte zum allgemeinen Besten, 3) Herbeyschaffung alles Erforderlichen zu einem wahrhaft menschlichen Lebensgenuſs. Ibid.

36. Der Flor jedes wohlgeordneten Staates ist bedingt 1) durch Religion, 2) durch Wissenschaft, 3) durch Geld und Waffen. libr. II. cap. 16.

37. Die Zeichen eines blühenden Staates sind: a) Sicherheit der Wege, b) Reichthum der Schatzkammer, c) gute und hinlängliche cursirende Münze, d) gerechtes Maaſs und Gewicht, e) ein zahlreiches und wohl disciplinirtes Kriegsheer, mit gelegenen und wohl versehenen Waffenplätzen (Festungen), f) richtig geregelte und wohlbesetzte Aemter und Gerichtshöfe, dann Kirchen und Schulen. libr. II. cap. 10—14.

38. Die Verkaufung einträglicher Staatsämter an tüchtige Subjecte ist an sich selbst nichts unrechtes, aber gleichwohl nicht rathsam, da sie der Ehrsucht sowohl als Habsucht der Reichen zum Nachtheil der Armen zu viel Vorschub thut. Responsum ad Mariam Ducissam Brabant. opusc. XXI. Tom. opp. XVII. p. 192.

39. Auch ist es dem Staate und dessen Regenten nicht vortheilhaft, daſs die Juden im Müssiggang bloſs vom Schacher und Wucher zum offenbaren Nachtheil der übrigen Bürger leben, sondern es wäre viel besser, sie zur Arbeit anzuhalten, um also ihren Lebensunterhalt, zu gewinnen. Respons. cit. l. c.

§. 51.

Heinrich v. Goethuls (de bono colle) Doctor solemnis.

Abermal ein Schüler Alberts des Groſsen, zu Cöln war Heinrich von Goethuls, (de bono colle) aus

Muda bey Gent 1222 gebürtig, und deſswegen auch **Bonicollius**, **Mudanus** und **Gandavensis**, zugenannt; Lehrer an der Universität zu Paris, nachher ein Ordensgeistlicher Servorum Mariae und Archidiaconus zu Dornick † 1298 mit dem Ehrentitel **Doctor solemnis**. — Grosser Scharfsinn, tiefes Eindringen in die abstrakten Begriffe, und freye Unabhängigkeit von Autoritäten und herrschenden Meinungen sind das Verdienst seiner Schriften.

Man hat von ihm ausser einer Summa Theologiae nach den IV Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus, und den Commentarien über die Metaphysik und Physik des Aristoteles, 2 Bücher vermischter Abhandlungen (Quodlibeta) und ein Buch **de scriptoribus ecclesiasticis**.

Zur Charakteristik des Mannes setze ich hier einiges aus seinen Quodlibet., die mir von allen seinen Werken allein zugänglich waren, bey:

I. Von dem Wesen der Dinge und der Erkenntniſs.

1. Da jede Wesenheit ihre bestimmte Gewiſsheit hat, vermöge welcher sie ist, was sie ist, so kann keine Wesenheit gegen ihr eignes quidditatives Seyn oder Nichtseyn gleichgültig seyn. Wohl aber verhält sich jede erschaffene Wesenheit gleichgültig gegen das Seyn oder Nichtseyn der Existenz. **Quodlib. III. quaest. 9.**

2. Die **Quiddität**, oder eigenthümliche Natur, ist das, was irgend eine Wesenheit als solche ist, (z. B. die Quiddität des Menschen ist seine Menschheit) — das **Suppositum** oder der Träger der Quiddität ist der Mensch, (qui quid est), der diese Quiddität, die Menschheit, verleiblicht an sich darstellt; — das endlich, wodurch die Menschheit selbst, die der Mensch trägt, constituirt wird, (id, cujus effectus humanitas et homo est), ist das definitive Verhältniſs, (**ratio definitiva**) dieser Wesenheit und dieses Trägers zum

All und zu Gott. In concreto sind jedoch die dargestellte Quiddität, und der darstellende Träger Eines und dasselbe. Quodlib. IV. quaest. 4.

3. Die Einheit des quidditativen Seyns ist eine substanzielle und participable, die Einheit hingegen des numerischen Seyns ist eine accidentelle und ausschliefsliche. Quodlib. IV. quaest. 5.

4. Die Quiddität einer Wesenheit als gegeben ist unabhängig von dem empfangenen Verstande; doch ist sie in anderer Hinsicht als durch den Verstand selbst mittelst Theilung, Zusammenfassung und Vergleichung zu bestimmende, allerdings ein Product des Verstandes selbst. Quodlib. XIV. quaest. 6. — Die Zeit ist nichts Rein-Subjectives, sondern zugleich auch ein Objectives; denn wie könnte sie sonst ein Dauerndes seyn? sie ist nämlich ein bewegter Theil der Ewigkeit. Quodlib. III. quaest. 11. Der Raum ist gleichfalls kein positives Nichts oder Unding, denn sonst wären durch den leeren Raum getrennte Dinge durch nichts getrennt: doch ist die Leere des Raumes eine Privation. Quodlib. XV. quaest. 1.

II. Von Gott.

5. In Gott, dem ersten unendlichen Verstande, ist nothwendig eine doppelte Erkenntnifs zu unterscheiden: nämlich a) die theoretische Erkenntnifs der bloſsen Anschauung; und b) die praktische, die in äussere Schöpfungen übergeht. Jene ist schlechthin unendlich, diese nicht, aus Mangel der passiven Potentialität der zu erschaffenden Dinge, die immer begränzt ist. Quodlib. V. quaest. 3.

6. Von jedem Dinge, das eigene Natur oder Quiddität hat, besteht eben darum nothwendig eine Idee im göttlichen Verstande; denn gerade dadurch erhält ja jedes Ding seine Wesenheit und Erkennbar-

keit, daſs es im göttlichen Verstande als Idee enthalten ist. — Was aber an sich keine Quidditāt oder Natur hat, z. B. die aller Form durchaus beraubte Materie, hat eben darum auch keine Idee, und ist mithin in dieser Abstraktion ein Unding, und positive unerkennbar. Quodlib. VII. quaest. 2.

7. Da es unmöglich ist, daſs in Geschöpfen, die wirklich und wahrhaftig sind, gar nichts Wesentliches an sich seyn sollte; so hat dann nothwendig jedes Geschöpf sein eigenes quidditatives Seyn, (seine eigene Natur oder Quiddität); aber nur durch Mittheilung und nimmermehr gänzlich für sich bestehend, sondern vielmehr abhängig von Gott, der es aus dem Nichtseyn zum Seyn in der Zeit durch einen freyen Beschluſs seines Willens hervorrief. Quodlib. I. quaest. 9. 7 et 8.

III. Von der Weltschöpfung.

8. Das Licht, womit die Weltschöpfung begann, ist eine reelle und substanticlle Thätigkeit, d. h. mit andern Worten „das Licht ist Thätigkeit sowohl als Realität. Realität, weil es wahre und reelle Verwandlungen schafft und wirkt; Thätigkeit, weil es immerfort die Gegenwart seines Erzeugers (die Sonne) erfordert, und sogleich verschwindet, wenn diese sich auch nur auf Augenblicke entzieht, und zu wirken aufhört. Quodlib. III. quaest. 12.

9) Wie nun aber zuvörderst die Wesenheit des Lichtes nicht nur ein immerwährendes Werden im Seyn, sondern zugleich auch ein stetiges Seyn im Werden ist: gerade so ist und besteht jedes Geschöpf durch beständige Erneuerung hinsichtlich auf das Prinzip seiner Emanation, aus der ewigen Urquelle aller Dinge, und ohne alle Erneuerung hinsichtlich auf die ununterbrochene Continuation seiner mitgetheilten

Wesenheit, durch göttliche Haltung. Quodlib. V. quaest. 11.

10. Der göttliche Einfluſs auf die Geschöpfe ist theils mittelbar und entfernt, theils unmittelbar und sonderheitlich. — Der unmittelbare Einfluſs Gottes auf die Erleuchtung des Erkenntniſs- und die Bewegung des Willens-Vermögens der verständigen Geschöpfe, heiſst Gnade. Quodlib. VII. quaest. 3.

IV. Von dem Menschen.

11. Der Mensch, die Krone der sichtbaren Schöpfung, ist nicht etwa Leib und Seele, sondern vielmehr ein Leib mit einer verständigen Seele beseelt, oder aber eine verständige Seele mit einem thierischen Leibe beleibt: also nicht zwey, sondern Eines. Quodlib. III. quaest. 15.*

12. Abgeleiteter Weise wird der Mensch von Menschen, jedoch nicht ohne den Einfluſs der Gestirne gezeugt, (nach Aristot. Physic. II. 2.) in wieferne der Erzeugende durch seine Thätigkeit aus dem Vermögen des Saamens, dadurch allein ein Naturprodukt von einem Kunstprodukte sich unterscheidet, einen thierisch beseelten Leib hervorbringt, der fähig ist, von Gott mit einer unsterblichen Seele noch höher begeistert zu werden. —

* Wem diese Erklärung nicht gefällt, der unterscheide mit den Neuplatonikern und dem heiligen Augustin, ja selbst den Apostel Paulus einen innern und äussern Menschen; jenen übernatürlichen, unerzeugt, von Gott selbst unmittelbar erschaffen und unverweslich; diesen natürlich und gezeugt sowohl als zeugend zur Verwesung: doch so, daſs der innere Mensch dergestalt die Vollendung und Ergänzung des äussern Menschen sey, daſs dieser ohne jenen auf keine Weise, wohl aber jener ohne diesen nach dessen Verwesung bis zur Verherrlichung bestehen möge. Quodlib. VII. quaest. 16.

13. Der Mensch kennt sich selbst und die Dinge nur mittelst der angebornen, oder durch die Sinne erworbenen Bilder (species). — Einige Kenntnifs mufs immer dem Willensentschlusse vorangehen, doch folgt der Entschlufs nicht immer nothwendig der Erkenntnifs des Aeussern an sich; denn der Willen ist frey und kann wohl auch ein geringeres Gut als für sich besseres wählen. Quodlib. I. quaest. 12. 13. 15. 16.

14. Der rechte Willen ist unvergleichbar mehr werth, als die richtige Erkenntnifs: denn die Liebe Gottes ist höher zu achten, als die blofse Erleuchtung ohne Erwärmung, Uebergang und Vereinigung. Quodlibet. I. quaest. 14.

15. Vorzüglich glückselige Menschen sind diejenigen, denen Gott a) eine besondere Naturanlage zum Gutes thun, b) göttliche Antriebe und Erregungen sammt einem Gemüthe, das diesem gerne folgt, und c) das Gelingen ihrer Bemühungen zuerst aus freyer Gunst zugestanden hat. Quodlib. IX. quaest. 10.

16. Ein also von Gott und der Natur begünstigter Vater, der einen sich selbst ähnlichen Sohn zeugt, beginnt dadurch ein adeliches Geschlecht, das fortwährt, so lange diese Aehnlichkeit sich fortsetzt; und erlöscht, sobald ein bleyerner Urenkel, von goldenen Vätern erzeugt, fortwährend nur bleyerne Nachkommen erzeugt. Quodlib. IX. quaest. 18.

V. Von dem Staate.

17. In einer bürgerlichen Gemeinverfassung des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens darf eben so wenig Allen Alles gemein seyn, ohne besonderes Eigenthum des Einzelnen; noch ist zu gestatten, dafs das Eigenthum eines Einzelnen und der Gebrauch desselben ganz unbeschränkt sey, ohne dafs es nach Zeit und Ort dem gemeinen Besten dienen müfste. Quodlib. IV. quaest. 20.

18. Das Grundgesetz des Staates ist, daſs in allen weltlichen Dingen das allgemeine Beste dem besondern des Einzelnen, als wichtiger und umfassender, vorzuziehen sey. Quodlib. IX. quaest. 19.

19. Demnach befiehlt schon die richtige Vernunft, (recta ratio) der Wohlfahrt des Staates sogar das Leben aufzuopfern; so wie das Gewissen befiehlt, sogar den leiblichen Tod der sittlichen Verschuldung der Sünde vorzuziehen. Quodlib. XII. quaest. 13. Quodlib. I. quaest. 20.

20. Da der Staat die Sicherheit des Eigenthums der privat und öffentlichen Güter zu schützen hat, so bestraft er gerecht nicht nur jeden der Quantität nach bedeutenden, oder sonst durch Umstände erschwerten (qualificirten) Diebstahl, sondern sogar kleine, aber wiederholte Diebereyen, wenn der Dieb unverbesserlich ist, mit dem Tode. Quodlib. XI. quaest. 18.

§. 52.

Richard von Middletown, (de media villa) Doctor solidus.

Wiederum gleichzeitig mit Thomas von Aquino, als jüngerer Zeitgenosse, blühte Richard von Middletown, de media villa, ein Minorit, gebildet zu Oxfort und Paris, nachmals Lehrer zu Oxfort † 1300. Er war ein scharfer spitzfindiger Kopf, der besonders in Auflösung der Sophismen sehr glücklich war, und deſswegen von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel: Doctor solidus, copiosus et fundatissimus erhielt:

In seinem Commentarius in Magistrum sententiarum, (Venedig 1489. Fol.) suchte er zuvörderst den Satz zu beweisen, daſs Gott sich unter keinen Gattungsbegriff bringen lasse; nämlich so:

„Der Begriff der Gattung schliefst die allgemeine (abstrakte) Möglichkeit in sich; der Begriff aber der Individualität, die Differenz der nähern Bestimmung oder die Form. Nun ist Gott die unbedingteste, reelleste Wirklichkeit; also gehört er weder unter den Begriff der allgemeinen Gattung, denn so wäre er ein bloses Gedankending; noch auch unter den Begriff der differenten Individualität; denn so wäre er etwas besonders und nicht mehr die allerunbedingteste reichste Realität. — Das Wesen Gottes ist demnach absolutes Seyn, seine Möglichkeit die lebendigste Wirklichkeit, seine Allgemeinheit die ausgesprochenste Individualität, schlechthin nur die Unendlichkeit, sich selbst, und sonst gar nichts ausser sich zur Gränze habend; hingegen ist das Wesen der Geschöpfe nur eine Nachbildung des absoluten Seyns. Commentar. in Magistr. sentent. I. dist. 1. quaest. 1.

Ueber die Weltschöpfung liefs er sich vernehmen, wie folgt: „Eine Weltschöpfung von Ewigkeit her, es sey nun aus einer ewigen Materie, oder aber aus dem Nichts, ist allemal gleich widersprechend, da alles Entstandene aus einem Stoff oder ohne Stoff doch allemal einen Anfang in der Zeit haben mufs, und sein wirkliches Daseyn durch den Akt des schaffenden Hervorbringers erst erhalten kann." Commentar. cit. II. dist. 1. quaest. 2. 3. Das Wahre ist folgendes: „dafs die Welt eben so wenig angefangen habe; denn obwohl sie nicht von Ewigkeit her, wie von einem unendlich fernen Gestern her ist, (eine Annahme, die sich selbst widerspricht), so ist sie doch auf eine ewige Weise, wie z. B. die Wahrheit in dem Satze der Identität, nicht von unendlicher Zeit her, sondern auf eine ewige Weise ist." Sieh Schellings Aphorism. d. Naturphilos. in den Jahrbüchern der Medicin und Philosophie. II. Bd. II. Heft. S. 239.

§. 53.

Aegid von Colonna, Doctor fundatissimus.

Des Thomas von Aquino unmittelbarer Schüler, Aegidius de Colonna (aus dem edlen Geschlechte der Colonna's zu Rom), Augustiner-Eremit, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris und Erzieher des nachherigen Königs von Frankreich, Philipp des Schönen, Erzb. zu Bourges und Cardinal, († 1316) gleichfalls Doctor fundatissimus et beatus zugenannt, schrieb ausser den Commentarien über des Petrus Lombardus Sentenzen, und über verschiedene Bücher des Aristoteles, ein eigenes Compendium der Theologie, und eine Sammlung von Quodlibets, die öfter, und noch 1646 in Quart zu Löwen gedruckt wurde. Seine Auszeichnung war nicht eben Originalität, aber doch Deutlichkeit, Bestimmtheit und bündige Consequenz, so daſs er sich in seinen vielen Schriften, wie seine Zeitgenossen ihm nachrühmten, auch nicht ein einzigesmal widersprach.

Ein paar Lehrsätze aus seinen Quodlibets, die seinen Realismus aussprechen, genügen, den Mann zu charakterisiren.

Das Seyn (Esse) ist entweder absolut, rein und selbstständig; oder aber es ist nur mitgetheiltes Seyn. Das erste ist unendlich, und durch sich selbst bestehend. Das zweyte — oder mitgetheilte Seyn ist endlich und bedingt, da es das absolute nie ganz zu erreichen vermag; aber eben darum einer unendlichen Vervielfachung fähig, da sich das absolute Seyn über eine unendliche Zahl beschränkter Dinge ausdehnen kann, ohne sich je zu erschöpfen. Tractat. de Ente et Essentia.

Die Wahrheit ist weder allein in dem Verstande, noch allein in den Objecten zu suchen. Sie ist in den Objecten, in sofern sie den Begriff von sich in

dem Verstande verursachen; sie ist in dem Verstande, in soferne dieser sich durch den Begriff der Objecte den Objecten verähnlichet. — Wo einzig der Verstand das Object erzeugt, da ist nur logische Wahrheit, d. i. Wahrheit der blofsen Möglichkeit oder Gedenkbarkeit. Wo einzig das Object der sinnlichen Wahrnehmung den Begriff erzeugt, da ist Wahrheit der natürlichen unmittelbaren Gewifsheit. Wo der Begriff und das Object zusammenkommen, da ist reale metaphysische oder wissenschaftliche Wahrheit. Im göttlichen Verstande endlich, der durch den schaffenden Begriff den Dingen selbst Wesenheit und Seyn giebt, ist absolute unendliche Wahrheit. Quodlibeta p. 86 et p. 213.

§. 54.

Spaltung der dialektischen Scholastiker in Realisten und Formalisten.

Alle die bisher genannten Lehrer, Thomas v. Aquino §. 46—50. Heinrich Göthuls (§. 51.), Richard v. Middletown (§. 52.) und Aegidius v. Colonna (§. 53.), waren Realisten, die den Universalien ein objectives sowohl als subjectives Seyn, nicht nur im Verstande, sondern auch an sich und in der Verwirklichung zugestanden: (§. 15.) dagegen erhub sich nun als Gegnerin die Schule der reinen formalen Intellectualisten, die beyderseits bis zum Untergange der gesammten Scholastik selbst sich erhielten.

Beyde Schulen kamen darinnen überein, dafs jede gewissermassen die Realität der Universalien, z. B. des Seyns, der Wesenheit, der Gottheit, der Menschheit u. s. w. behauptete. Allein die Formalisten ganz in Beschaulichkeit versunken, und wenig Sinn für die Wirklichkeit habend, erklärten diese

Realität nur als formal, d. h. sie gestunden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu; dagegen Thomas und seine Anhänger, mehr Sinn für das Leben und die Wirklichkeit behaltend, ausdrücklich lehrten, „dass das Universelle theils idealiter und formaliter im göttlichen und menschlichen Verstande, theils realiter und verwirklichet in den Dingen existire.“ — wobey sie es ihrerseits doch auch wieder darin versahen, dass sie meinten, dass das Allgemeine im Verstande überhaupt, und folglich auch das Allgemeine im göttlichen Verstande, nur im Abdrucke als ein Abstraktes vorhanden sey; gleich als wären alle Begriffe erst Nachbilder der Dinge, von den Dingen selbst erzeugt; und als gäbe es keine Begriffe, die bestimmende und wenn vom göttlichen und künstlerischen Verstande die Rede ist, sogar erzeugende Vorbilder der Dinge wären. Die Realisten und Formalisten verhielten sich demnach zu ihrer Zeit gegen einander, wie späterhin die Leibnitzische Schule zu jener des Spinoza.

§. 55.

Joan. Duns Scotus, Stifter der Formalisten, Doctor subtilis.

Der Stifter der genannten formalistischen, oder abstrakt-intellectualistischen Sekte der Scholastik, war der Minorite Joannes Duns, nach einigen ein Schotte, geboren zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, nach andern ein Irrländer, geboren zu Duns auf der Westseite dieser Insel, gebildet zu Oxfort, nachmals Lehrer der Philosophie und Theologie daselbst, und späterhin (um das Jahr 1303 od. 4.) zu Paris, wo er sich wegen seiner Fertigkeit im Disputiren den Ehrentitel: Doctor subtilis erwarb; letztlich aber zu Cöln am Rhein, wo ihm bey sei-

ner Ankunft im Jahr 1308 der Rath und die ganze Bürgerschaft, die ihn von seinen Obern hieher erbethen hatten, in Procession entgegen kamen, wo jedoch nach wenigen Monaten ein plötzlicher Tod eine noch glänzendere Laufbahn kirchlicher Würden ihm abschnitt. Er soll nach und nach an die dreifsigtausend Zuhörer an verschiedenen Orten gehabt haben. Sein Alter war verschiedentlich, von einigen auf 34 und wieder von andern auf 63 Jahre angegeben. Dafs er in einer Entzückung liegend, für todt angesehen, und also lebendig begraben worden sey, wird von Wadding wegen des Stillschweigens gleichzeitiger Schriftsteller widersprochen. —

Joannes Duns soll als Knabe eines sehr langsamen Verstandes gewesen seyn, auf sein Gebeth aber in einem Traumgesichte von der seligsten Jungfrau, die ihn nachher auszeichnende, wunderbare Erleuchtung erhalten haben. Cavellus in vita Scoti. — Dieser zufolge ward er, wie Albert der Grosse und Thomas v. Aquino, die er bekämpfte, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, dessen sämmtliche Schriften nach der Sammlung des Lucas Wadding in der Lyoner Ausgabe von 1639 XII. Foliobände ausmachen. Darunter sind, ausser den Expositionen Aristotelischer Schriften, zweyerley Commentarien über die Sentenzen des Lombardus, zu Oxfort und zu Paris ausgearbeitet, woven jedoch die letztern unvollendet blieben, dann mehrere einzelne Abhandlungen, und eine Sammlung vermischter Disputationen, Quodlibeta genannt.

Wadding in vita Joan. Duns Scoti cap. 4. rühmt von seinen Wissenschaften folgendes: „Scotus ad obtundendos Peripateticos contra religionem insurgentes singulariter valet. Geometriae peritiam tam luculenter demonstrat, ut nemo ad ipsum intelligendum, nisi perfectus Geometer sufficiat. (Vid. libr. II.

dist. 2. quaest. 9.) Astrorum quoque notitiam ostendit, (libr. II. cit. dist. 14. quaest. 2. nec non Optices et Perspectivae calentissimum se probat, (libr. IV. dist. 43. quaest. 3.

§. 56.

Auszug aus des Joannes Duns Lehrgebäude.

Zur Würdigung des Joannes Duns Lehrgebäude folgt hier ein kurzer Auszug einiger charakteristischer Lehrsätze dieses Mannes aus seinen Oxforter Commentarien über des Petrus Lombardus Sentenzen, und aus seinen Quodlibets. Den Text des Oxforter Commentar. sieh unten im Anhange Nro. X.

I. Von der Wissenschaft und Erkenntnifs des Wesens der Dinge.

1. Der Zweck der Philosophie ist, die Erforschung der Quiddität der Dinge: Scopus philosophiae praecipuus est nosse omnium entium naturam, quod quid est. Matthae. Ferchius Veglia in vita Scoti cap. 6.

2. So wie es nun nach Plato im Timäos ein doppeltes, nämlich ein erschaffenes und ein unerschaffenes Muster (exemplar) aller Dinge giebt, so giebt es auch eine doppelte Wahrheit oder Uebereinstimmung der Dinge mit ihren Mustern. Das erschaffene Muster ist das allgemeine Bild der Dinge, durch die Dinge selbst im endlichen Verstande gewirkt und verursacht: das unerschaffene Muster ist die Idee des göttlichen Verstandes (idea mentis divinae) Commentar. Oxoniens. in libr. I. Sentent. distinct. III. quaest. IV. Nro. 2. p. 475. edit. Lugd. 1639.

3. Die Uebereinstimmung des Dinges nur allein mit dem erschaffenen Muster kann nimmermehr gewisse und untrügliche Wahrheit heifsen; denn

a) der Gegenstand, von dem das erschaffene Muster abstrahirt wurde, ist ja veränderlich; b) so ist auch die empfangende Seele veränderlich, und dem Irrthume unterworfen; c) endlich reicht die Uebereinstimmung bloſs allein mit dem erschaffenen Muster nicht zu, das Wahre von dem Wahrscheinlichen zu unterscheiden; denn jenes erschaffene Muster wird jetzt als Bild, jetzt als Sache selbst erfaſst. Ibid. l. c. Nro. 3.

4. Die Sinne und die durch die Sinnen-Eindrücke veranlaſsten Gestalten (species) und Bilder (exemplaria) sind daher nur Veranlassungen (occasiones), nicht Ursachen der Erkenntnisse (causae notiarum), welche der Verstand durch seine eigenen Erfassungen (conceptus) aus ihnen zusammensetzt. Ibid. l. c. Nro. 8. p. 481.

5. Indem nämlich der Verstand durch einen in der Seele ruhenden Satz (per propositionem quiescentem in anima) unabhängig von den Sinnen findet und erkennet, „daſs das, was von einer unfreyen Ursache herkömmt, als natürliche Folge, die beständige unveränderliche Wirkung derselben Ursache ist; so hält er sich dadurch berechtigt, die Erfahrung, (obschon sie nicht von allen und jedem einzelnen, sondern nur von mehreren Gegenständen, und nicht immer, sondern nur öfter wirklich Statt gehabt); — also zu deuten, daſs es untrüglich immer und in allen so sey." — Die Nothwendigkeit der Folge eines Erfahrungsurtheiles wird also nicht durch ein Accidens der Ursache, sondern durch die Nothwendigkeit der Natur erkannt. l. c. Nro. 9. p. 482.

6. Kann daher eine durch die Erfahrung gegebene Conclusion aus einem Grundsatze (principium) deducirt werden, das für sich selbst aus seinen Begriffen dem Verstande augenscheinlich (evident) ist; dann wird die Gewiſsheit der Erfahrungs-Erkenntniſs (des also Seyns) gleich der Gewiſsheit der rationellen Erkennt-

nifs (des also Seynmüfsens) — was aber freylich nicht in allen Fällen möglich ist. Ibid. l. c. Nro. 9. p. 482. 483.

7. Weil dann also alle Gewifsheit, auch die der Erfahrung, von ewigen Prinzipien abhängt, die besagten Prinzipien aber Folgen des dem Menschen angebornen unerschaffenen Lichtes sind: mufs man allerdings zugeben, dafs zuletzt alle ächten Wahrheiten (veritates sincerae) im ewigen Lichte, als ihrem entfernten Gegenstande erkannt werden; da das unerschaffene Licht das erste Prinzip aller rein-erkennbaren Dinge (principium entium speculabilium) ist. Ibid. l. c. Nro. 18—23. p. 489—491.

§. 57.

Von den ersten Begriffen des Verstandes.

1. Ein Ding (Ens) in der weitesten Bedeutung ist Alles, was an sich eine Washaftigkeit (Quiddität) und eine Form ist oder doch hat, was folglich einen bestimmten Grad der Identität, Quantität und Qualität darstellt, und dem eine Art von Existenz (Daseyn oder Wirklichkeit) entweder in der That zukömmt oder doch zukommen kann. (Denn was ein Ding ist, mufs immer auch eine Art von Quiddität und quidditativer Existenz haben; wiewohl nicht umgekehrt alles, was irgend eine Quiddität hat, deswegen sofort auch allemal schon ausser dem Verstande wirklich ist.)— In engerer Bedeutung ist ein Ding, was wirklich an sich existirt, im Gegensatze gegen die Form, die Beschaffenheit, und die Verhältnisse, die nur an dem Dinge als ein Anderes, oder in Bezug auf Andere bestehen. — In der engsten Bedeutung endlich ist ein Ding ein wirkliches oder verwirklichtes Individuum mit allen seinen dasselbe vollendenden Bestimmungen. Libr. I. distinct. XIX. quaest. 1. Nro. 3. p. 1018. et distinct. XXXVI. quaest. unic. Nro. 2—16. p. 1261—1271.

2. Das Nichts (nihilum) hingegen, was nichts ist, (nihil), ist theils absolutes Nichts (nihilum absolutum), weil es keine Quidditāt oder Dingheit hat, und folglich schlechthin undenkbar ist, oder weil es in seinen Bestimmungen sich selbst formaliter widerspricht: — theils ist es ein relatives Nichts, was an sich keine Existenz ausser dem Verstande hat, aber doch haben möchte. Libr. I. distinct. XLIII. quaest. unic. Nro. 7. p. 1363.

3. Das reale Wesen, oder die Substantia metaphysica ist an sich weder schlechthin endlich noch unendlich; — sondern für beydes indifferent, und also negativ-unendlich, in wieferne es nicht ausdrücklich die Unendlichkeit als solche, sondern vielmehr als bestimmbar nach jedem Begriffe setzt. — Libr. I. distinct. VIII. quaest. III. Nro. 28. p. 745. — Auf gleiche Weise ist das reale Wesen oder die substantia metaphysica an sich weder schlechthin einzeln (denn so könnte sie nicht in mehreren dargestellt seyn;) weder schlechthin universal (denn so möchte sie durch etwas nimmermehr zur Einzelnheit contrahirt werden), libr. II. distinct. III. quaest. 1. Nro. 7. p. 357. sondern das reale Wesen, oder die Quidditāt an sich in ihrer Einfachheit ist eben ihrer Natur nach früher als der Begriff der Allgemeinheit oder der Einzelnheit. Ibid. l. c.

4. Der Begriff der Allgemeinheit ist der der Indifferenz oder Gleichgültigkeit einer Quidditāt an sich, hinsichtlich dieser Quidditāt selbst in nächster Fähigkeit von jedem suppositum ohne Unterschied praedicirt zu werden. Libr. II. distinct. III quaest. I. Nro. 9. p. 360. Der Begriff der Einzelnheit hingegen sagt weiter nichts aus als die doppelte Negation der realen Verschiedenheit (alteritatis realis) von sich selbst, und der realen Identität (identitatis realis) zu

einem andern. Libr. II. distinct. III, quaest. 2. Nro. 1. p. 374.

5. Wie demnach die Einheit des realen Wesens oder der Quidditat im Allgemeinen aus der Einheit der Dingheit oder Entität im Allgemeinen; so folgt die Einheit im Einzelnen (oder die numerische Einheit) aus der Dingheit oder Entität im Einzelnen, wodurch ein Dieses begründet wird, indem noch etwas Bestimmendes über das unbestimmte Allgemeine der Natur hinzukommt. — Dieses im Einzelnen bestimmende Etwas (die Haecceität) ist dann auch der einzige positive Grund, weswegen irgend einem einzelnen Wesen etwas Bestimmtes widerstreitet; da doch die Dingheit im Allgemeinen für jedes Prädikat gleichgültig ist, in wieferne sie jeder Bestimmung beraubt gedacht wird, und die Beraubung (privatio) keinen Widerstand begründen kann. Libr. II. distinct. III. quaest. I. Nro. 7. p. 357. et quaest. II. Nro. 2. p. 374.

6. Folglich ist dann auch ganz ein anderes die Einheit, die eins und dasselbe ist mit der Dingheit, und wieder ein ganz anderes die Einheit, welche der Anfang der Zahl ist. Jene erste Einheit bezeichnet weiter nichts als die Verneinung der wesentlichen und realen Verschiedenheit eines Dings, oder einer Wesenheit (Quiddität) von sich selbst; diese hingegen bezeichnet eine formale Diversität in der identischen Continuität der wesentlichen Einheit; — wodurch also nicht etwa zu einer ursprünglichen und wesentlichen Einheit eine neue Einheit hinzugefügt wird, sondern wodurch jene nur im Gedanken getheilt, und durch Setzung von vermehrten (formalen) Unterschieden immermehr aufgehoben und in die Ferne geschoben wird. Tractat. de rerum principio, quaest. XVI. de unitate Nro. 2—17.

tom. opp. III. p. 138. seq. Die Zahl, deren integrirende Theile, dem Begriffe der Einbildung nach früher seyn müssen, als das Ganze, das aus ihnen zu Stande kömmt, ist demnach in rechter Wahrheit nur das Spätere und die Folge der Einheit der Continuität, durch deren formale, d. h. gedachte Theilung erst alle Zahl entsteht. Ibid. Nro. 19.

7. An den Dingen ist mithin eine dreyfache Zahl zu unterscheiden, a) die wesentliche Zahl, (die jedem Dinge sein Maſs giebt, wodurch es zählt); diese entsteht durch die Theilnahme an der ersten göttlichen Einheit durch die verschiedenen Abstufungen der Wesenheiten; b) die zufällige Zahl hergenommen aus der Eintheilung der quantitativen Grösse, welches die mathematische Zahl heiſst; c) die formale Zahl, hergenommen von der Unterstellung unter eine bestimmte Gattung und Art, denen dieselbe Einheit des Begriffes zukömmt, welches die natürliche Zahl heiſst, die selbst Gegenstand der mathematischen Zählung ist. Ibid. Nro. 20—25.

8. Wie nun die Zahl in der Wirklichkeit nichts von dem Gezählten selbst absolute Verschiedenes ist; so ist auch die Zeit nichts von der Bewegung selbst im Wesen Verschiedenes, sondern beyde bezeichnen an den Dingen als seyenden und bewegten nur allein ein Verhältniſs, nämlich das der Verschiedenheit in der Einheit. Tractat. de rer. princ. cit. quaest. XVIII. de tempore et motu artic. 1. Nro. 5.

9. Die Zahl also, womit wir zählen, und die Zeit, womit wir die Bewegung messen, sind ihrem formalen Begriffe nach etwas in der Seele, und von der Seele Abhängiges, daran das Wesentliche die Continuität der Einheit, das Formelle hingegen oder das lediglich Gedachte, der bewegliche Unterschied des Vor- und Nachher ist, womit dann sofort das Maſs-

verhältnifs des Stättigen auf ein Diskretes und umgekehrt zurückgeführt wird. L. cit. artic. II. Nro. 6 et quaest. XXI. Nro. 34.

10. Das ganze Weltall erscheint mithin als ein wunderschönes Baumgewächs, dessen Wurzel und Saame die Urmaterie, (materia primo-prima) die verwelklichen Blätter aber, (folia defluentia) die Accidenzien, die Zweige hingegen und Aeste, die verschiedenen Gattungen und Arten der sterblichen Geschöpfe, die Blüthe endlich die vernünftige Seele, und die vollkommenste Frucht der Natur die der göttlichen Vollkommenheit am nächsten kommende eines reinen Geistes ist. Tractat. de unitat. et uno quaest. VIII. artic. IV. Nro. 30.

§. 58.

Von der Weltschöpfung.

1. Die Schöpfung kommt von Gott, und entstand durch ihn, nicht zufolge einer Nothwendigkeit weder seiner Wesenheit, noch seiner Wissenschaft, noch seines Willens, sondern aus seiner absoluten Freyheit, die durch nichts Aeusseres bewegt, und noch viel weniger gezwungen ward, Welt-Ursache zu seyn. — Denn die Dinge wurden ja aus ihrem Nichtseyn hervorgebracht; sie konnten demnach unbedingt auch nicht seyn, und waren daher nicht nothwendig. So setzt auch Gott als das erste und allerwirklichste Wesen (Ens actualissimum) keine objective Potentialität von Seite der zu erschaffenden Dinge voraus, wie etwa das Kunstprodukt die Natur, das Naturprodukt aber wenigstens einen Stoff voraussetzt. Quaestiones universales tractat. de primo rer. princip. quaest. IV. artic. I. Nro. 3—4. et quaest. V. artic. II. Nro. 11—13.

2. Da die Schöpfung, ein Werk des freyesten Willens, (voluntatis gratuitae) und der unermeſslich,

ohne allen äussern Beystand und Werkzeug wirkenden Allmacht, gleichwohl als ein darstellendes Kunstwerk (per modum effectivae et expressivae artis) nach ewigen und unendlichen Ideen geordnet, muſs begriffen werden, (ibid. quaest. II. artic. IV. Nro 32.) so kommt dann freylich den Dingen eine ewige Quiddität, und selbst eine quidditative Existenz in den Ideen des göttlichen Verstandes zu; libr. I. distinct. VIII. quaest. II. Nro. 3. p. 716 et libr. II. distinct. III. quaest. I. Nro. 4. p. 559. doch haben sie ohne Verwirklichung (sine productione) eben so wenig ein wirkliches Seyn, als ein Buchstabe, (der freylich nur durch Zusammenwirken des verständigen Gemüthes, (mens), als Hauptursache und der Hand, als dienenden Werkzeugs zu Stande kommen kann), durch den bloſsen Gedanken oder Begriff je ein wirkliches Daseyn erhält, wenn die Hand immer zögert, ihn zu zeichnen. Libr. I. distinct. XXXVI. Nro. 15. p. 127.

3. Gleichwie also der göttliche Verstand, obschon mit einem einzigen Blick (uno simplici intuitu) ohne Neuerung oder Zeitfolge (absque innovatione vel successione) alles, auch das Entgegengesetzte zugleich sehend, deſswegen dennoch nicht das Widersprechende und Entgegengesetzte, als übereinstimmend und als dasselbe oder ähnlich seyend, erkennt; gerade so will auch der göttliche Willen, der freylich durch einen einzigen, immerwährenden und ungetheilten, nicht successiven, sondern instantaneischen Akt Entgegengesetztes zugleich will, doch nicht, daſs dasselbe verbunden (conjunctim), sondern nur, daſs es theilweise (divisim) möglich und wirklich seyn oder werden solle. Quaestiones universal. quaest. III. artic. III. sect. 1. Nro. 20.

4. Das, womit die Schöpfung beginnt, ist das Unbestimmteste, und in soferne auch Unvollkommen-

ste, die Urmaterie (materia primo-prima); das was sie als Höchstes und Vollkommenstes bezielt, ist das Individuum, das der göttlichen Natur und Vollkommenheit am nächsten kommt. Tractat. de uno, quaest. VII. artic. 1. Nro 9.

5. Das Weltall besteht als Ganzes nur durch die objektiven und realen Verhältnisse der Dinge; libr. II. distinct. I. quaest. 4. Nr.o. 11. p. 64. vorzüglich aber durch die Harmonie oder den Einklang und die Zusammenstimmung der grössern Weltkörper unter sich und mit dem All; weſswegen dann auch schon Aristoteles Meteor. libr. I. cap. 1. mit Recht behauptete, daſs dieses All unter dem Monde durch die Bewegungen des Himmels gleichförmig mit fortgeführt werde, so daſs alles irdische Leben von jenem gelenkt werde. Comment. in Aristotel. Meteorolog. tom. opp. III. p. 1. seq.

6. Die Wissenschaft vom Einflusse des Himmels auf alles Irdische ist demnach eben so nützlich als schön: denn sie dient a) zur vorgängigen Erkenntniſs des Zukünftigen, b) zur Vermeidung vieler Gefahren, c) zur Wahl der Wohnung und zur Entdeckung der Quellen und Erze u. s. w. Ibid. l. c.

7. Wem die Eigenschaften und Kräfte des Himmels und der Gestirne hinsichtlich ihres Einflusses auf alle beseelten und unbeseelten Körper und Körpergemische bekannt wären, wie sie auf Erzeugung und Zerstörung, auf Erhöhung oder Herabstimmung der Sinne, und indirekte sogar auf den verständigen Geist selbst einzuwirken vermögen, dem müſste es ein Leichtes seyn, Erzeugung oder Zerstörung durch absichtliche Entwickelung hier und dort verborgener und zerstreuter Keime zu veranlassen, Krankheiten entstehen zu lassen und zu heilen, zu tödten und zu beleben.

Libr. II. sentent. distinct. XIV. quaest. 3. Nro. 5. 6. 7. et distinct. XVIII. Nro. 8 — 11.

§. 59.
Von dem Menschen.

1. Unter allen irdischen sowohl als himmlischen Stoffen ist ohne Zweifel der organische Stoff des menschlichen Körpers, wegen seiner im höchsten Grade temperirten Mischung und des künstlichen Geflechts der edelste und vorzüglichste, weſswegen dann auch dieser allein nicht nur eine sinnbegabte, sondern auch eine verständige und vernünftige Seele als seine Form erhalten hat. Quaest. universal. quaest. IX. artic. II. sect. 2. Nro. 49.

2. Demnach ist freylich in jedem Menschen nur ein Form- und Bestand-gebendes Prinzip, d. i. die Seele: (denn es ist ja doch immer nur derselbe ganze und ungetheilte Mensch, der vegetirt, empfindet und versteht); allein ist auch das Form-gebende Prinzip oder die Seele der Wesenheit oder Substanz nach nur ein einziges, so sind doch die durch sie gegebenen Formen mehrere, da es doch nicht dieselbe Form ist, wodurch der Mensch vegetirt, empfindet und versteht. L. c. Nro. 56. 57.

3. Uebrigens sind freylich alle Sinne der Substanz nach Eins, nämlich Eine Essenz, Ein Leben, Ein Vernehmen, indem ja die Seele durch ihre Wesenheit selbst thätig ist, wie Gott; jedoch mit dem nicht zu übersehenden Unterschiede, daſs die Thätigkeiten der Seele nur der Möglichkeit nach in der Wesenheit enthalten, übrigens aber von dieser selbst verschieden sind. Ibid. quaest. XI. artic. III. sect. 4. Nro. 32.

4. Uebrigens fühlt die Seele nur immer an und in ihrem Leibe, so lange sie selbst in ihrem Leibe beschlossen ist, obschon das, was sie fühlet, etwa weit

von ihrem Leibe entfernt ist, wie z. B. die Sterne am Himmel; oder obschon sie selbst etwa dort vielmehr gegenwärtig zu seyn wünschte, wo sie liebt, als wo sie lebt. Doch möchte wohl auch die Seele von ihrem Leibe entbunden, in weit grössern Fernen zu fühlen im Stande seyn, als sie es gegenwärtig ist, da sie nur mittelst der leiblichen Sinne fühlt. Ibid. quaest. XII. artic I. Nro. 4 u. 5.

5. Da aber der Mensch das Mittelglied ist, welches die sinnliche (d. i. thierische) mit der rein-geistigen (d. i. englischen) Natur in Eins verbindet, so ist dann auch in ihm der Verstand also innig mit den Sinnen in Eins gebildet, dafs dieser in den Einzelnen, was der Sinn ergreift, sogleich das Allgemeine, welches sein eigener Gegenstand ist, erkennet. Ibid. quaest. XIII. artic. I. Nro. 5. 6. et quaest. XIII. artic. II. Nro. 15. artic. III. Nro. 28. 29.

6. Dafs dann der Mensch fünf Sinne haben müsse, wird a priori also erwiesen, da nämlich keine sinnliche Erkenntnifs anders zu Stande kommen kann, als entweder durch Aufnahme einer Abbildung des Gegenstandes (species objecti) in das lebendige Sinnenwerkzeug, oder wenigstens durch die von dem Gegenstande selbst verursachte Veränderung des erstern, die besagte Veränderung aber auf fünffache Weise möglich ist, nämlich a) allein durch das geistige Bild ohne physische Veränderung des Gegenstandes, wie beym Gesichte, b) mit Veränderung des Gegenstandes durch örtliche Bewegung, wie beym Gehör, c) durch Bewegung der Alteration sowohl von Seiten des Objects wie beym Geruche, als auch des Subjectes, welches letztere abermal d) mittelbar, oder e) unmittelbar, wie bey der Berührung und beym Geschmacke, geschehen kann: so giebt es dann also fünf Sinne, darunter das Gesicht, als der geistige Sinn, der vornehm-

nehmste ist. Tractat. de anima tom. opp. II. p. 486.

7. Da jedoch keiner der äussern Sinne sich selbst wahrnimmt, (indem das Auge sein eigenes Sehen nicht sieht, noch das Ohr sein eigenes Hören vernimmt,) so mußte dem Menschen ausser den äussern fünffach abgestuften Sinnen auch noch ein innerer Gemeinsinn (sensus communis intimus) gegeben werden, wodurch wir wahrnehmen, daß wir sehen, hören u. s. w. Sein Werkzeug ist der Kopf oder das Herz; denn der Gemeinsinn geht vom Herzen aus und wird im Gehirne vollendet. Ibid. l. c.

8. Die Seele erkennt sich selbst, indem sie ihr eignes geistiges Bild, das sie in sich selbst ausgeprägt findet, begreift und anschaut. Quaest. universal. quaest. XV. Nro. 27. Früher der Zeit nach erkennt also die Seele sich selbst; früher hingegen dem vollendeten Begriffe nach erkennt sie Gott. Tractat. de anima l. c.

9. Der Willen der Seele als ursprünglicher Akt ist wesentlich frey a) hinsichtlich auf die entgegengesetzten Handlungen des zeitlichen Wollens und Nichtwollens, b) der Gegenstände dieses Wollens oder Nichtwollens, und c) der Wirkungen desselben, sie mögen nun durch den Willen zu bewerkstelligen seyn oder nicht. Libr. I. distinct. XXXVI. quaest. I. Nro. 15. p. 1301.

10. Zur Freyheit des Willens gehört, daß, indem er eines der Entgegengesetzten will, er auch das andere ohne Widerspruch, (aber freylich nicht zugleich, denn sonst würde er gar nichts wollen), wollen möchte; b) daß die erkannte vorzügliche Güte des Gegenstandes nicht nothwendig den Beyfall des Willens nach sich ziehe; c) daß man nicht fragen dürfe, warum der Willen gerade diesen Gründen seinen Beyfall gegeben habe, als eben, weil er gerade so wollte. Libr. I. distinct.

I. quaest. 4. Nro. 16. distinct. VIII. quaest. 5. Nro. 24. distinct. XXXVI. quaest. I. Nro. 16.

11. Der freye Wille der Kreatur ist nur dann vollkommen gut, wenn er dem göttliche Willen gemäſs ist, und zwar nicht nur hinsichtlich des Gegenstandes, sondern auch des Beweggrundes und selbst der Innigkeit, soviel es möglich ist. Libr. I. distinct. XLVIII. quaest. unic. Nro. 2.

12. Böse ist der freye Willen, wenn er durch was immer für eine Differenz eingeengt, mit dem göttlichen Willen im Miſsklange sich befindet, sey es nun durch den Einfluſs einer Leidenschaft, oder eines Irrthums der Erkenntniſs, oder endlich geradezu durch eigene Verkehrtheit, die dem erkannten Guten das entgegengesetzte vorzieht, wenn auch nicht gerade darum, weil es das Gegentheil des Guten ist. Libr. II. distinct. 37. quaest. 2. Nro. 10. und distinct. 43. quaest. 2. Nro. 11. Der böse Willen straft sich dann immer selbst. Libr. II. distinct. 37. quaest. 2. Nro. 22.

13. Der Wille mag wohl auch die Erkenntnisse beherrschen, doch nicht die ursprünglichen und nothwendigen, die allem Willen vorangehen; sondern nur die zeitlichen, die seinem Einflusse unterworfen sind. Libr. II. distinct. 42. quaest. 4. Nro. 5.

14. Uebrigens läſst sich auf natürlichem Wege (via naturali) nicht erweisen, daſs die menschliche Seele unsterblich sey, da nicht zu erweisen steht, daſs sie in ihrem Seyn oder Nichtseyn keinen natürlichen Agens (keiner wirkenden Kraft) unterliege. Libr. II. distinct. XVI. Nro. 3.

§. 60.

Von Gott.

1. Gott, der Gegenstand der Theologie, ist das unendliche Wesen, und der erste Anfang aller Dinge,

betrachtet jedoch nicht unter dem Begriffe der bloſsen Unendlichkeit, sondern unter dem Begriffe der Gottheit. Prolog. in libros sentent. quaest. III. Nro. 9 und 10.

Anmerk. Der Unterschied zwischen dem unendlichen Wesen, das Gott ist, und Gott selbst als Gott, ist sehr merkwürdig, besonders da, Scotus libr. I. distinct. III. quaest. II. Nro. 8. ausdrücklich erklärt, „daſs der Begriff der Gottheit vollkommener sey, als der Begriff der bloſsen Unendlichkeit; indem sich Gott zwar nimmer ohne Unendlichkeit, wohl aber die leere (abstracte) Unendlichkeit ohne Gottheit denken lasse."

2. Demnach ist Gott ein Seyendes (Ens), welches das Seyn selbst ist, und dem das Seyn nicht bloſs zufällig ist: — denn sonst könnte ja Gott nicht der unbedingt erste Anfang aller Dinge seyn. Libr. I. sentent. distinct. III. quaest. 5. Nro. 7.

3. Wenn Jemand Gott nach desselben lebendigen Begriffe und seinem innern Seyn (cum modo essendi intrinseco) als formalen, die anschauende Erkenntniſs bestimmenden Gegenstand erfaſst; dann ist es eben unmöglich, daſs irgend ein Verstand ihn nicht als das unbedingt erste Wesen und den Anfang aller andern Dinge erkennen sollte. — Begreift hingegen Jemand, nur allein die Realität oder Unendlichkeit ohne den innern Modus des Seyns, dadurch sie als seyender Gott und Gegenstand der unendlichen Anschauung bestimmt wird, dann ist jene Realität und Unendlichkeit freylich nichts als ein abstracter Begriff. Libr. I. distinct. 8. quaest. III. Nro. 4.

4. Da Gott kein von sich selbst verschiedenes Princip, das früher als er selbst ist, hat, so kann seine Primität und Einheit nur apogogisch erwiesen werden, indem man nämlich die Unmöglichkeit der entgegengesetzten Annahme darthut. Quaest. universal. quaest. I. artic. II. Nro. 8.

5. Seine Primität erhellet nun daraus, dafs nothwendig und in Wirklichkeit unter den wesenden Dingen ein schlechthin erstes in Hinsicht auf Wirksamkeit, auf Zweck und auf Vorrang seyn müsse, und dafs alle diese drey Vorzüge nur Einem Wesen zukommen können. I Sentent distinct. II. quaest. II. Nro. 11.

6. Der Vorzug seiner Einheit besteht in der dreyfachen Auszeichnung a) der Einheit der Wesenheit, b) der Einheit der Gleichheit aller Attribute, die in der Wesenheit enthalten sind; c) der Einheit der Einfachheit ohne alle Verschiedenheit. Quaest. universal. quaest. I. artic. IV. Nro. 27.

7. Gott als erste Ursache causirt durch seinen unbedingt freyen Willen, nicht wirkend, was und wieviel er kann und weiſs, sondern nur was und wieviel ihm beliebt zu wirken. Libr. I. sentent. distinct. 39. quaest. 1. Nro. 14.

8. Darum ist auch alles, was er aus absoluter Macht thut, wohlgethan, in wieferne sein absoluter Wille selbst das Gesetz macht. Libr. I. distinct. 44. quaest. unic. Nro. 2.

§. 61.

Raymundus Lullius, Doctor illuminatus.

Gleichzeitig mit Johann Duns Scotus, und an dialektischem Scharfsinne ihm ähnlich, oder wohl gar noch überlegen, lebte und lehrte der Spanier Raymundus Lullus oder Lullius, gleichfalls ein Franciskaner, welcher sich besonders die Ausbildung der speculativen Logik angelegen seyn lieſs, und der erste unter den Scholastikern die Aristotelische Topik als allgemeine Erfindungskunst zu behandeln unternahm; (ein Versuch, der alsogleich bey aller seiner Unvollkommenheit groſses Aufsehen machte, und dem Verfasser den Ehren-Namen Doctor illuminatissimus et magnus inventor artis erwarb: auch

nachher noch öfter von Verschiedenen, wiewohl nicht mit viel besserm Erfolg wiederholt wurde, aber allerdings geistreicher behandelt und vollständiger durchgeführt für die Wissenschaft von der höchsten Bedeutung und den wichtigsten Folgen werden müſste.)

Raymund Lullius wurde im Jahr 1234 oder 35 zu Majorka von adelichen Eltern geboren, brachte seine Jugend am Hofe als ausgemachter Wollüstling durch, trat hierauf in seinem dreyſsigsten Jahre in den Franciskaner Orden, studirte mit vielem Eifer zu Paris, um sich zum Geschäfte eines Juden-, Heiden- und Mahomedaner-Bekehrers zu bilden, trat hierauf eine Reise nach Rom, und von da aus durch einen Theil von Asien und Africa an, wo er in Tunis wegen seines Disputirens mit einem Saracenen in Lebensgefahr gerieth, und nur mit Mühe und gegen das Versprechen, nie wieder Africa zu betretten, entlassen wurde; kam hierauf abermal über Italien nach Frankreich und Paris zurück, wo er nunmehr, wie die Sage geht, auch mit Duns Scotus bekannt wurde; konnte aber auch jetzt noch nicht ruhen, sondern wagte noch zwey Versuche von Reisen nach Asien und Africa, die nicht glücklicher, als das erstemal ausfielen, und wovon die letzte ihm sogar das Leben kostete, indem er an den Folgen der von den Barbaresken erlittenen Miſshandlungen auf der Ueberfahrt aus Africa nach Spanien im Jahre 1315 starb, wofür er nach seinem Tode als Heiliger und Märtyrer verehrt wurde. Sieh Jacobi Cupsterer S. J. de B. Raymundo Lullio dissertat. in actis SS. Antwerp. Tom. V. mensis Junii p. 697, wo zugleich das vollständigste Verzeichniſs aller Schriften dieses Mannes sich befindet.

Ueber des Raymundus Lullius persönliche Bekanntschaft mit Joan. Duns Scotus erzählt Wadding in vita Joannis Duns Scoti cap. 12 Folgendes:

Lullius besuchte einst als Gast in unansehnlicher Kleidung die Vorlesung des Duns, und gab hin und wieder durch Kopfschütteln zu verstehen, daſs er selbst anderer Meynung sey: Scotus hierüber ärgerlich, daſs ein einfältiger gemeiner Geselle, der, wie er meynte, wohl kaum über die Grammatik hinaus studirt haben möchte, diese Freyheit sich anmasse, rief ihn spöttisch an: Dominus — quae pars (videl. orationis?) — Lullius aber antwortete behend: „Dominus Deus nulla est pars, sed totum! und fieng hierauf über diese Thesis eine hitzige Disputation aus dem Stegreife an. — Dieſs Geschichtchen, wenn es wahr ist, muſs zwischen 1304 und 1307 vorgefallen seyn. —

Seine Versuche über die allgemeine Erfindungskunst fallen in die Jahre 1292—1305. Sie erschienen zusammen im Drucke unter dem Titel: Raymundi Lullii opera, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent. Argentorati 1609. 8. Sumtibus Lazari Zetzneri. — Ueber die Einrichtung dieser Kunst siehe unten im Anhange Nro. XI. Bruckers Bericht sammt den Figuren.

Seinen Commentar über die Sentenzen schrieb Lullius zu Paris im Jahr 1298; derselbe enthält offenbar die Grundsätze der All-Eins-Lehre. So behauptet er z. B.:

In Gott sind viele, (ja unendlich viele) Wesenheiten virtualiter.

Die göttliche Wesenheit ist nimmermehr müssig, sondern bringt Wesenheiten hervor, und seine Natur naturirt, d. i. gebährt, so wie seine Güte Gutes, seine Unendlichkeit Unendliches und seine Ewigkeit Ewiges erschafft und hervorbringt.

Da nämlich keine andere Macht oder Güte, keine andere Unendlichkeit oder Ewigkeit ist, als Gottes, so

muſs

mufs also nothwendig der Grund des göttlichen Wesens oder seine Substanz die Grundlage des zu Aeternisirenden, und folglich auch die aeternisirende Macht seyn.

„Deus in se habet multas (imo infinitas) essentias. — Essentia divina non est unquam otiosa, sed semper essentiat, et natura naturat, sicut bonitas ipsius bonitat, et infinitas infinitat, et aeternitas aeternitat. — Cum nempe non est, alius potentatus nec alia bonitas, nec alia infinitas aut aeternitas nisi Deus — nequit aliud suppositum esse aeternisans praeter ipsum, qui de se ipso producit aeternum bonum.“ Commentar. in I. libr. sentent. quaest. II.

Dafs er mit der Cabbala bekannt geworden, ist bey einem Manne, der mit Juden und Arabern so vielen Verkehr hatte, nicht zu verwundern; ob aber alle chemischen Schriften, die unter seinem Namen herumgehen, ächt seyen, wird noch von Vielen nicht ohne Grund bezweifelt; so viel ist gewifs, dafs ihm chemische Kenntnisse nicht abzusprechen seyen, wie dann ein altes Epigramm von ihm rühmte:

„Doctrinam pandit Raymundus Lullius omnem,
Cui Deus infudit scibile quidquid erat.“

Uebrigens erwarb sich Lullius auch das Verdienst, dafs er von Clemens V. das Dekret bewirkte, dafs künftighin in den Städten, wo der päpstliche Hof sich aufhalten würde, wie auch an den vier Universitäten zu Paris, zu Bologna, zu Oxfort und zu Salamanka, das Hebräische, Arabische und Chaldäische öffentlich gelehrt, und die nützlichen Bücher, die darinnen geschrieben sind, auch ins Lateinische sollten übersetzt werden; ein Dekret, worauf vor ihm schon Alanus ab insulis († 1203.) und Rogerius Baco († 1292.) antrugen.

§. 62.

Franz v. Mayrone, Magister acutus abstractionum.

Unter den Schülern des Duns Scotus zeichnete sich unter seinen Ordensgenossen, den Minoriten, besonders aus Franz von Mayrone, (aus Mayrone oder nach Andern aus Digne in der Provençe gebürtig) Professor zu Paris, und von seinen Zeitgenossen mit dem Ehren-Namen Magister acutus abstractionum ausgezeichnet, gestorben zu Piazenza 1325.

Auch er war Realist, commentirte über die Sentenzen des Petrus Lombardus, und schrieb einige eigene Abhandlungen, quaestiones quodlibetales; im Allgemeinen seinem Lehrer Scotus folgend, doch hin und wieder viel neue scharfsinnige, oft aber auch müſsige Unterschiede von seiner eignen Erfindung hinzufügend.

Seine merkwürdigsten Lehrsätze sind folgende:

1. Das höchste Princip der Philosophie, das als unmittelbar gewiſs alle Demonstration begründet, ohne selbst einer zu bedürfen, ist der Satz des Widerspruches, geltend von dem Dinge im Allgemeinen: da von jedem die Bejahung oder Verneinung wahr, aber von keinem beyde zugleich wahr seyn mögen. V. Franc. de Mayrone de primo rer. princip.

2. Die Dinge an sich selbst und innerlich sind auf eine vierfache Art untereinander verschieden: a) wesentlich (essentialiter); indem eines von dem andern ganz unabhängig, oder aber indem eines von dem andern abhängig ist; b) wirklich (realiter), wie das Hervorbringende von dem Hervorgebrachten und umgekehrt; c) formaliter oder dem Begriffe nach, vermöge des Unterschiedes ihrer Wesenheitsbestimmung, Eintheilung, Beschreibung und

Erweisung; d) qualitativ endlich nach ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrer sie auszeichnenden Beschaffenheit. Ibid.

3. Die Relationen der Dinge sind nicht etwa bloſse logische, d. h. gedachte Beziehungen oder Verhältnisse in Gedanken, sondern etwas reelles und wirkliches in den Dingen selbst bestehendes: denn sie werden ja durch die Sinne wahrgenommen, und bringen selbst reelles hervor.

4. Das Allgemeine ist an sich selbst; und der Wirklichkeit nach weder in dem Verstande, noch in den Objecten, da es in beyden nur zufällig existirt. — Die reine Existenz des Allgemeinen an sich selbst ist demnach die von der absoluten Quiddität selbst unabsonderliche quidditative Existenz. Vergl. die Lehre des Scotus (§. 57. Lehrsatz 4.).

5. Die Beweise für Gottes Daseyn aus dem bloſsen Begriffe seiner Möglichkeit (dergleichen der Anselmische §. 13.) sind eben so nichtig als unbrauchbar, da sie aus der Definition geführt werden, Gott aber als das absolut Einfache schlechthin keiner Definition fähig ist. —

6. Unwidersprechlich ist der Beweis Gottes aus seiner absoluten Realität: — denn die absolute Realität ist dasjenige, was schlechthin besser ist, als alles mit ihm mögliche. — Franc. Mayr. in Libr. I. sentent. distinct. 29. Nro. 47.

7. Aus der Weltschaffung folgt keine Veränderung in Gott, da nicht in seinem Wollen, sondern nur im Gegenstande desselben eine Veränderung vorgeht, indem dieser aus dem quidditativen Seyn in das reale, d. i. zeitliche und räumliche Seyn dadurch übersetzt wird. Libr. II. sentent. 2. Nro. 8. 9.

§. 63.

Hervaeus natalis.

Gleichzeitig mit Franz v. Mayrone dem Minoriten lebte und lehrte der Dominicaner Hervaeus natalis, aus Bretagne gebürtig, Rector der theologischen Facultät zu Paris, und zuletzt General seines Ordens, gestorben zu Narbonne 1323.

Er war ein entschiedener Anhänger des Thomas v. Aquino, (wie vor ihm Aegidius von Colonna, (§. 53.) der gleichzeitig mit Duns Scotus und Lullius blühte, gewesen war), und suchte seinen Meister hauptsächlich gegen die kühnen Angriffe des Guillelmus Durand v. St. Pourçain (§. 64.) zu vertheidigen. Die Schriften des Hervaeus bestehen aus einer Logik, einem Commentar über die Sentenzen des Lombardus, und einer Sammlung vermischter Disputationen oder Quodlibets (S. Wachlers Handbuch d. Litteratur. S. 453) Da übrigens sein Tiefsinn der Klarheit ermangelte, so ward ihm auch von seinen Zeitgenossen weiter kein besonderer Ehrentitel beygelegt.

Hier ein Auszug seiner Lehrsätze nach Tiedemann Geist der speculativen Philosophie B. 5. S. 66—95. zur Vergleichung mit denen des Franz v. Mayrone und des Wilhelm Durand.

1. Das Ding im Allgemeinen, oder das reine Gedanken-Ding, Ens rationis, das der Verstand als objectives anschaut, (quod prospicit intellectus) und erkennet, ist etwas, das nur aus dieser Erkenntniſs allein entspringt.

2. So bezeichnet auch die höchste Gattung (genus summum) sammt allen ihren die Arten, bis auf die unterste herab, bestimmenden Differenzen (cum omnibus suis differentiis speciem constituentibus usque ad infimam omnium) nicht zweyerley ausser ein-

ander bestehende Realitäten, sondern nur Eine und dieselbe Realität.

3. Die Relation ist immer nur Beziehung auf ein Anderes, wodurch also im Absoluten (oder Identischen) nichts Neues entsteht. — Die Relation drückt übrigens zweyerley aus, a) etwas Positives das bezogen wird, b) etwas anders, worauf bezogen wird.

4. Das Ganze ist von den Theilen verschieden, nicht durch etwas, das Theil des Ganzen, und doch nicht das Ganze selbst wäre; sondern das Ganze ist eben von sich selbst, durch sich selbst, (durch einen bloſs gedachten Unterschied, der aber keine reale Absonderung ist), verschieden. Totum differt a partibus, non per aliquid, quod sit aliquid ipsius totius et non ipsum totum; sed se ipso.

5. Die Zeit ist nicht etwa ein bloſs subjectives Zählen der Augenblicke, was ein wahrnehmendes Gemüth voraussetzt; sondern sie ist eben sowohl etwas Objectives, nämlich Wechsel der Veränderungen an den sich Verändernden.

6. Die Intension ist das Maſs der Vollkommenheit einer Realität: der erhöhte Grad der Intension setzt mehrere Momente der Realität, aber nicht als ausser einander befindlich, (wie die vermehrte Ausdehnung) sondern als in einander bestehend, voraus.

7. Die Materie kann zwar, ohne jede accidentelle Form, doch durchaus nicht schlechterdings ohne alle Form seyn; so wie hingegen die Form in ihrem Entstehen und Bestehen immer von der Materie als ihrem Substrate abhängig ist, und von der Materie mittelst eines derselben mitgetheilten und ihr einwohnenden Princips hervorgebracht wird, was man die rationes seminales (d. i. die verborgenen Keime der Dinge) nennt.

8. Die Behauptung einer ewigen und anfangslosen Weltschöpfung ist nicht also misszuverstehen, als habe die Welt nach einer abgelaufenen Unendlichkeit der Zeitfolge angefangen: was freylich ein offenbarer Widerspruch seyn würde. —

9. Die Freyheit des Willens ist ein Princip, dadurch es zuerst und unmittelbar möglich wird, in Beziehung auf denselben Gegenstand, in demselben Augenblicke zwar nicht zugleich, aber eben so conträr, als contradictorisch Entgegengesetztes zu thun. — Dafs aber der Wille in einem bestimmten Falle sich überhaupt thätig beweise, davon mufs der Grund durchaus in der Einwirkung des Gegenstandes gesucht werden.

10. Die verschiedenen Attribute des göttlichen Wesens bezeichnen eben so viele verschiedene Realitäten, die jedoch nur Unterschiede im ununterschiedenen innern Wesen Gottes sind. Vergleiche Hervaei Quodlib. III. quaest. 1. II qu. 14. In sentent. libr. I. dist. 19. qu. 21. dist. 17. qu. 4—11. dist. 1. qu. 2. dist. 13. qu. 1. dist. 18. qu. 1. Quodlib. I. sentent. I. dist. 11.

§. 64.

Wilhelm Durand, Doctor resolutissimus.

Wilhelm Durand aus Sct. Pourçain in Clermont, Prediger Ordens, zuletzt Bischof zu Meaux, Doctor resolutissimus zugenannt, der Gegner, welchen Hervaeus besonders bestritt, überlebte den Hervaeus und starb 1332.

Hier einige Lehrsätze aus seinen Commentarien über die Sentenzen des Lombardus, welche er in seiner Jugend angefangen und in seinem Alter vollendet hatte.

1. Die erste unmittelbare Wahrheit ist die Beziehung des Objects auf sich selbst nach seinem vorgestellten und wirklichen Seyn. Durand. in libr. I. sentent. dist. 19. qu. 14. Veritas (prima et immediata) est relatio objecti ad se ipsum, secundum esse apprehensum et secundum esse reale.

2. Die formale Wahrheit liegt also nicht in den Dingen, die als seyende an sich nur der Stoff und gleichsam der Grund (materia et fundamentum) der Wahrheit sind: — sondern im Verstande, nicht zwar etwa nur subjective, sondern auch objective. Ibid. l. c. Dicendum est ergo, quod veritas formaliter dicta (i. e. veritatis cognitio, sive vera cognitio) non sit in rebus (hae enim non sunt nisi materia et fundamentum verae cogitationis) sed in intellectu, non quidem subjective tantum, sed etiam objective.

3. Alles bloſs Gedachte ist allgemein, alles wirklich Existirende individuell: das Princip der Individuation ist die Thätigkeit der schaffenden Natur, welche stets individua bezielt und hervorbringt. Ibid. lib. II. dist. 3. qu. 2.

4. Die realen Verhältnisse sind in den Gegenständen selbst enthalten, und reale Unterschiede: die logischen Verhältnisse hingegen, die bloſs in den Begriffen enthalten sind, sind auch bloſs subjective, d. i. gedachte und vorgestellte Unterschiede. Ibid. l. c.

5. Die verschiedenen Intensions-Grade, welche nicht in der Existenz, sondern nur in dem Wesen der Qualitäten Statt haben können, haben ihren Grund theils in der Verschiedenheit der einwirkenden objectiven Ursachen, theils in der Verschiedenheit der Receptivität des aufnehmenden Subjects. Jede qualitative Intension ist übrigens ein continuum successionum, indem jeder vorgehende Grad aufhört, so wie der

nachfolgende eintritt. Libr. I. distinct. 17. quaest. 5. 6. 7.

6. Kein Successives kann von Ewigkeit her gewesen seyn: (wenn man nämlich das Successive in seinem für sich Seyn, und getrennt von dem bestehenden erfaſst, und festhalten will;) so kann die Welt auch nur als Successives und Veränderliches, nicht als Simultaneisches und Unveränderliches besser werden. Libr. II. distinct. quaest. 3.

7. Da der Willen seinen Gegenstand mit Freyheit begehrt, Freyheit aber ohne Erkenntniſs nicht möglich ist, so ist demnach Wille und Verstand Ein und dieselbe Wesenheit. Demnach muſs der Wille dann auch actu complacentiae das schlechthin und an sich selbst Gute seiner Natur nach lieben; quoad acceptationem, wo Gutes mit Bösem vermischt erscheint, hat jedoch in Hinsicht des relativ Guten eine Wahl Statt, von dem Verstand erkennet, daſs es in keiner nothwendigen Verbindung mit dem stehet, was man nothwendig wollen müsse. Libr. I. distinct. 2. quaest. 3. libr. II. distinct. 23. quaest. 1.

8. Unter den Seelen hat nicht in Hinsicht auf das Wesen und die wesentlichen Kräfte, sondern nur in Hinsicht auf die Intension ein persönlicher Unterschied statt. Libr. II. distinct. 32. quaest. 3.

9. Gottes Daseyn wird bewiesen, a) via eminentiae aus seinem lebendigen Begriffe, b) via causalitatis aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache, c) via aseitatis aus der Nothwendigkeit eines schlechthin unbedingten Wesens. Libr. I. distinct. 3. quaest. 1.

10. Die Sünde kömmt zwar nicht gegen den (nachfolgenden) Willen Gottes, aber doch ohne seinen Beyfall und gegen sein Geheiſs zu Stande. Denn Gott kann die Sünde nicht wollen, aber er will doch eben

so wenig, dafs sie schlechthin nicht sey. — Eben so kann Gott, was ihm immer beliebt, **ausser der Ordnung der Gerechtigkeit**, aber nichts gegen die **Gerechtigkeit** thun. **Libr. II. distinct.** 34. 35. 36. **It. ibid. dist.** 46. 47.

11. Sieht man allein auf das Wirkliche, so mufs man allerdings gestehen, dafs die beste Welt erst noch werden mufs; sieht man hingegen auf alles Wirkliche und Mögliche zugleich, so ist die Welt schon jetzt die Beste.

§. 65.

Entstehen neuer Nominalisten, Wilhelm Occam, Stifter derselben.

Nachdem nun schon die **Scotisten** und **Lullisten**, im Gegensatz gegen die **Thomisten**, nicht eine an den Dingen selbst vorkommende, (§. 46. **Anmerk.**) sondern nur eine quidditative Realität und Existenz der Universalien im beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zugegeben hatten: (S. ob. §. 54. 57. 61. 62. 64). — so versuchte jetzt der Engländer **Guillelm Occam**, (ein Minorite und Schüler des **Duns Scotus**, Lehrer der scholastischen Theologie und Philosophie zu Paris und zu Bologna, selbst diese quidditative Realität und Existenz der oft besagten Universalien als eine, **keineswegs subjectiv an sich seyende**, sondern vielmehr als eine **blofs objectiv**, d. i. **rein-gedachte**, darzustellen; und hiermit die fast erstorbene **Secte der Nominalisten in Roscellins Sinne** (§. 15.) wieder empor zu bringen: wodurch er sich wegen seiner ausserordentlichen Gewandtheit in allen Künsten der Dialectik den Ehrennamen **Doctor invincibilis, singularis et venerabilis incoeptor** erwarb.

Der Mann ist auch in der Kirchengeschichte wegen Vertheidigung der weltlichen Fürstenmacht gegen

die Uebergriffe und Anmassungen der päpstlichen Gewalt merkwürdig; da er hintereinander als Sachwalter zuerst Philipp des Schönen, Königs von Frankreich, gegen den Papst Bonifac. VIII. und dann Kaiser Ludwigs des Baiers gegen Papst Johann XXII. auftrat, zu welchem letztern Monarchen Occam gesagt haben soll: „Tu me defendas gladio, et ego te defendam calamo.“ Occam starb endlich zu München 1347 und wurde in der Kirche seines Ordens daselbst begraben.

Seine philosophischen Schriften bestehen in einer Logica magna, voll subtiler Spitzfindigkeiten, dann Commentarien über einige Bücher des Aristoteles, und über die Sentenzen des Petrus Lombardus, einer Sammlung vermischter Disputationen, (Quodlibeta) und einer Schrift de ingressu scientiarum.

§. 66.

Auszug aus Occams Lehrgebäude von der objectiven Realität der Universalien nur allein im betrachtenden Verstande.

Sein also genanntes nominalistisches Lehrgebäude, um dessen Darstellung und Beleuchtung es hier zu thun ist, beruht auf folgenden Lehrsätzen:

1. Es ist schlechthin falsch und ungereimt, dafs das, auf welches zunächst und unmittelbar durch die Benennung des Allgemeinen und Einnamigen hingedeutet wird, etwas ausser der Seele befindliches, und in den Dingen selbst, an welchen es als Gemeinschaftliches und Einnamiges vorkommt, innerlich und wesentlich Seyendes, gleichwohl aber von ihnen sächlich Verschiedenes seyn soll. — Denn keine Sache, die der Zahl nach Eins ist, kann, ohne verändert, oder vervielfältigt zu werden, in mehrern Suppositis oder Einzelndingen zugleich seyn. Das Allge-

meine nämlich, das in mehreren Individuen ist, wird entweder gesetzt als identisch mit den vielen, und müſste alsdann nach der Vielheit der Individuen vervielfältigt, und mit der Vernichtung der vielen gleichfalls vernichtet werden: oder es wird gesetzt als von den vielen realiter verschieden, und kann alsdann, wenn es ohne Vervielfältigung und als realiter von den vielen Verschiedenes den vielen mitgetheilt ist, als ein von den einzelnen Dingen, daran es vorkommt, verschiedener Theil, nimmermehr von den Dingen als ganzen praedicirt werden. — Demnach bleibt nichts übrig, als zu gestehen, daſs das Allgemeine, welches von einem Individuum praedicirt wird, weder das Individuum selbst, noch auch ein Theil des Individuums sey, d. h. daſs z. B. die Menschheit weder der Mensch das Individuum selbst, noch ein Theil des Menschen sey. Occam Commentar. in libr. I. sentent. distinct. II. quaest. 4. Opinio simpliciter falsa et absurda est, quod illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam intrinseca et essentialis, quibus est communis et univoca, distincta tamen realiter ab ipsis. Nulla enim res una numero, non variata nec multiplicata, esse potest in pluribus suppositis vel singularibus aut de essentia illorum. — Universale ergo, quod praedicatur de re singulari, non est res tota, nec pars rei.

2. Wahrscheinlich ist demnach das Allgemeine weder in noch ausser der Seele etwas reelles, als ein an sich seyendes Subject, aber doch etwas objectiv Seyendes, das in der Seele ein Gebild ist, welches sich als Muster auf alle wirklichen Einzelnen (Individuen) bezieht, die ausser der Seele als wirklich seyende Subjecte an sich existiren. Ibid. libr. I distinct. II. quaest. 8. Potest dici probabiliter, quod

universale non est aliquid reale, habens esse subjectivum nec in anima, nec extra animam; sed tamen habens esse objectivum, quod est ipsum cognosci in anima, adeoque est quoddam fictum, habens tale esse objectivum in anima, quale esse subjectivum habet ipsa res extra animam: — — quod scil. intellectus videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem rem in mente, quae propter istam similitudinem, ut exemplar indifferenter respiciens ad omnia singularia potest supponere pro rebus extra animam, habentibus consimile esse subjectivum extra intellectum.

3. Selbst die Urbilder der Dinge in Gott haben kein subjectives oder dingliches Seyn an sich in Gott (d. h. sie sind nicht etwa die göttliche Wesenheit selbst), sondern sie sind nur etwas Gegenständliches seiner Erkenntnifs, das durch diese selbst erst als Gedachtes zu Stande kommt. — Demnach sind die Ideen die möglicher Weise hervorzubringenden Dinge selbst, als so viele besondere und unterschiedliche Gedanken, welche jedoch nicht Allgemeines und Unbestimmtes, wie die allgemeinen abstrakten Concepte des Menschen, sondern lauter Einzelnes und Bestimmtes d. h. lauter Individuen zum Gegenstande haben; da doch immer nur Einzelnes und durchaus Bestimmtes von Gott geschaffen und verwirklichet wird. Ibid. libr. I. distinct. XXXV. quaest. 5. Ideae non sunt in Deo subjective et realiter (h. e. non sunt in Deo tanquam subjecta et res, neque enim sunt ipsa divina essentia); sed tamen sunt in ipso objective, tanquam quoddam cognitum in ipso: sunt enim ipsae ideae ipsaemet res (cognitae), a Deo producibiles. — Omnium autem factibilium sunt distinctae ideae, sicut ipsae res inter se sunt distinctae. — Ideae porro sunt singularium et non

specierum; quare ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia.

4. So liegt endlich der Unterschied zwischen der realen und rationalen Wissenschaft z. B. zwischen der Physik und Mathematik, nicht etwa darinnen, dafs jene auf Dinge gehet, so dafs die Dinge selbst die erkannten Sätze oder Theile derselben wären, die rationalen aber nicht: sondern nur darinnen, dafs in den realen Wissenschaften die Begriffe und die erkannten Sätze unmittelbar auf die seyenden Dinge, in den rationalen Wissenschaften hingegen die Begriffe und die erkannten Sätze sich zunächst abermal nur auf andere Begriffe und Sätze, nicht aber auf die Dinge selbst beziehen. Libr. I. distinct. II. quaest. 4. Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus, ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus: sed per hoc quod partes scil. termini propositionum scitarum in scientia reali stant et supponunt pro ipsis rebus, non sic autem termini propositionum scitarum in scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt tantummodo pro aliis terminis. —

§. 67.

Fortsetzung von der Erkenntnifs.

1. Die anschauliche Erkenntnifs eines Dinges ist eine solche, vermöge welcher gewufst werden mag, ob ein Ding ist, oder nicht ist, was es wesentlich ist, und zwar also, dafs der erkennende Verstand, der urtheilt, dafs das Ding ist, sogleich und mit untrüglicher Gewifsheit erkennt, dafs es so ist. Eben so lehrt auch nur die anschauliche Erkenntnifs, ob ein Ding einem andern inhaerirt, oder aber ob und wie weit eines von dem andern, der Zeit oder dem Raum nach entfernt ist, oder wie sich sonst eines zu dem

andern verhält: — die abstracte Erkenntnifs hingegen ist diejenige, vermöge welcher von allem, was dem Dinge zufällig ist, nimmermehr mit untrüglicher Gewifsheit gewufst werden mag, ob es so ist, oder nicht ist, eben weil dieses alles, wie seine Existenz oder Nicht-Existenz selbst nur als Zufälliges erkannt wird. Prolog. in libr. I. sentent. quaest. 1. Notitia intuitiva rei est talis notitia, vi cujus potest sciri, utrum res sit vel non sit (quod est vel non est essentialiter) ita quod statim judicans intellectus rem esse evidenter concludit, eam (talem) esse. Similiter nonnisi intuitiva facit, quod aliqua cognoscantur, quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco vel tempore vel alio modo se habet ad alterum. — Abstractiva autem est ista notitia, virtute cujus de contingenti (rei alicujus) non potest evidenter sciri, utrum sit vel non sit. — —

2. Die abstraktive und die anschauliche Erkenntnifsweise unterscheiden sich also von einander durch sich selbst, nicht allein hinsichtlich der Gegenstände oder der beyde bewirkenden Ursachen. Ibid. Notitia intuitiva et abstractiva differunt se ipsis, et non solum per objecta sua et causas (efficientes quascunque).

3. Untrüglich gewifs ist nur die Wissenschaft, die aus dergleichen Prämissen durch syllogistische Folgerung erzeugt und verursacht wird. Prolog in libr. sentent. quaest. 2. Notitia evidens Veri necessarii non est apta nata causari, nisi per praemissas evidentes applicatas ad ipsum Verum per discursum syllogisticum.

§. 68.

Fortsetzung von dem Seelenvermögen.

1. Die Natur (Wesenheit) der Seele, die Eine und ungetheilt ist, ist das Princip mehrerer, der Art nach verschiedener Thätigkeiten. Vernunft und Be-

gehren, in so ferne jedes nur etwas in der Seele enthaltenes aussagt und bezeichnet, sind nicht zweyerley Theile des Geistes, oder gar zweyerley Dinge und Wesenheiten, sondern beyde nur Eine und dieselbe Wesenheit, nur nach Verschiedenheit der Verrichtungen verschiedentlich bezeichnet und benannt. Sentent. libr. II. dist. 16. Una est animae natura, quae diversificatur secundum officia; — una, quae in se individua principuum est plurium actuum specie distinctorum. Ita ratio et appetitus, in quantum dicunt praecise id quod tenet se ex parte animae, non sunt duae partes mentis, vel duae res, sed una tantum res secundum diversa officia distincte significata.

2. Demnach heifst dann auch dieselbe Seele, in so ferne sie das Vermögen hat, den Act des Denkens hervorzubringen, der thätige Verstand; in so ferne ihr hingegen das Vermögen zukommt, den von ihr selbst hervorgebrachten Denkact zu vernehmen, der leidende Verstand. Ibid. l. c. Ipsa anima dicitur intellectus agens, in quantum nata est producere actum intelligendi; et in quantum eadem nata est in se percipere actum a se productum, dicitur intellectus passibilis.

3. Nur dann, wenn in Ansehung eines oder mehrerer Objecte in dem gehörigen Verhältnisse zu dem Vermögen bey völliger Gleichheit aller äussern Bedingnisse zwey Acte möglich sind, und das Princip nur Einen und nicht den andern hervorbringen kann, müssen verschiedene Principien angenommen werden. Biel collect. in Occami sentent. libr. II. dist. 16.*) Aliquando tamen ex distinctione actuum potest

*) Dieser Gabriel Biel oder Bühel von seinem Werke Collector zugenannt, war aus Speier gebürtig, und Propst zu Auerbach und rieth und veranlafste die Stiftung der Universität zu Tübingen. Er starb 1495.

argui distinctio potentiarum, cum scil. s... jectum unum vel plura certo modo ap... approximata omnibus extrinsecis scil... eodem modo se habentibus, possu... et certa potentia vel principium... actum et non alium; — tunc n... potentiae elicitivae eorum ac...

4. Dieses ist nun off... lichkeit und bey der Ve... kann z. B. durchaus n... mals aber das Sinnli... auch noch so seh... sollte: so wie u... Sittlich-Gute v... aber das Sin... mit der Si... Weisheit nun, die Gerechtigkeit, die Lie... auch die ... genommen nicht für das, was sie an sich begehrt ... sondern vielmehr das, was sie in Gott sind, sind können ... der göttlichen Wesenheit realiter einerley; und es ein... ist ... giebt keinen realen Unterschied, wo reale Identität ...

... Gott ... ben ... mir ... ir Gott ... libr. I. ... is divina concepti... cognosci... c. licet enim ... us tamen realiter ... sed dum caremus, ... ipsum intuitive non vi... quidquid Deo potest attri... praedicamus non pro se, se...

... Ibid. libr. I. sentent. dist. II. quaest 1. Sapientia divina etc. omnibus modis eadem est cum essentia divina, quibus modis essentia divina eadem est secum ipsa: nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei, vel aliqua non-identitas inter attributa et essentiam.

5. Mehrere Götter von ungleicher Vollkommenheit könnten nicht alle in gleichem Grade Gott seyn; mehrere Götter von gleicher Vollkommenheit bloss durch numerische Individualität unterschieden, wenn für die Anzahl dieser Individualitäten kein vernünftiger Grund angegeben werden möchte, würden bloss nach Willkühr angenommen werden. An sich selbst hingegen enthält die Annahme mehrerer absolut-ersten wirkenden Ursachen nichts ungereimtes, wenn sie in vollkommener Einheit zusammen wirken, und jede

voraussetzt: und dadurch den Fortgang ins Unendliche durch ein actu Unendliches abschneidet. Occam sent. libr. I. dist. II. quaest. 10. Ratio probans primitatem efficientis est sufficiens, et est ratio omnium philosophorum (unde probant Deum necessario existere). Videtur tamen, quod evidentius probari potest primitas efficientis per conservationem rerum a sua causa, quam per productionem: — quod scil. semper omne conservans aliud est sive mediate sive immediate cum suo conservato; non autem semper omne productum requirit, omne producens esse aliud mediate vel immediate cum producto: et ideo posset poni processus in infinitum in producentibus sine infinitate actuali, non tamen in conservantibus sine actuali.

2. Uebrigens kann weder die göttliche Wesenheit, noch die göttliche Quiddität, noch etwas, das innerhalb Gottes ist, noch das, was wirklich Gott selbst ist, von uns in diesem Leben, wie es an sich selbst ist, erkannt werden. Denn der Natur gemäfs kann nichts an sich erkannt werden, ausser was anschaulich (wie es an sich selbst ist), erkannt wird; nun kann Gott auf natürlichen Wegen, wie er an sich selbst ist, von uns nicht anschaulich erkannt werden: also u. s. w. Libr. I. dist. III. quaest. 2. Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, prout est in se ut subjectum. Nihil enim potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive; sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus.

3. Indessen kann die göttliche Wesenheit oder Quiddität von uns gleichwohl durch einige Begriffe erkannt werden, indem wir z. B. seine Wesenheit als Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe u. s. w. erkennen, obwohl jeder dieser Begriffe ein anders in Gott, nicht

Gott durch sich selbst nennet. — Denn da wir Gott nicht an sich selbst erkennen, und folglich desselben eigenthümlichen Begriff nicht haben, so bedienen wir uns statt desselben mehrerer entlehnter, die wir Gott aneignen mögen, und auf ihn deuten. Ibid. libr. I. dist. III. quaest. 2. Essentia, vel quidditas divina potest tamen a nobis cognosci in aliquibus conceptibus, qui de Deo verificantur: ut dum e. g. cognoscimus, quid sit sapientia, justitia, charitas etc. licet enim hi conceptus dicunt aliquid Dei, nullus tamen realiter dicit, ipsum quod est Deus; — sed dum caremus, conceptu Dei proprio, (quod ipsum intuitive non videamus) attribuimus ipsi, quidquid Deo potest attribui, eosque conceptus praedicamus non pro se, sed pro Deo etc.

4. Die Weisheit nun, die Gerechtigkeit, die Liebe u. s. w. genommen nicht für das, was sie an sich sind, sondern vielmehr das, was sie in Gott sind, sind mit der göttlichen Wesenheit realiter einerley; und es giebt keinen realen Unterschied, wo reale Identität ist. Ibid. libr. I. sentent. dist. II. quaest 1. Sapientia divina etc. omnibus modis eadem est cum essentia divina, quibus modis essentia divina eadem est secum ipsa: nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei, vel aliqua non-identitas inter attributa et essentiam.

5. Mehrere Götter von ungleicher Vollkommenheit könnten nicht alle in gleichem Grade Gott seyn; mehrere Götter von gleicher Vollkommenheit blofs durch numerische Individualität unterschieden, wenn für die Anzahl dieser Individualitäten kein vernünftiger Grund angegeben werden möchte, würden blofs nach Willkühr angenommen werden. An sich selbst hingegen enthält die Annahme mehrerer absolut-ersten wirkenden Ursachen nichts ungereimtes, wenn sie in vollkommener Einheit zusammen wirken, und jede

derselben nur das Beste will. Occam centilog. fol. theolog. fol. 1. Quodlib. I. quaest. 1.

§. 70.

Walther Burleigh, (Gaultier de Bourlei) Doctor planus et perspicuus.

Gleichzeitig mit Occam lebte und lehrte Walther Burleigh (Gaultier de Bourlei), ein Engländer und Schüler des Duns Scotus, erst in England und dann in Paris, wo er den Doctor-Grad erhielt, nachmals Professor zu Oxfort, und Eduard III. Lehrmeister; seines deutlichen Vortrags wegen Doctor planus et perspicuus zugenannt.

Wir haben von ihm einen Commentarius über des Aristoteles Schriften, und ein Buch de vita et moribus philosophorum et poetarum, welches, obwohl es eine bloſse Compilation und Uebersetzung aus dem Diogenes Laertius ohne allen Werth und voll grober Miſsgriffe ist, gleichwohl einen Beweis von dem Streben dieses Scholastikers, auch über die Geschichte der Philosophie etwas zu wissen, an die Hand giebt.

In seinem Commentarius über des Aristoteles Physica tractat. 1. cap. 2. äussert er sich über die Realität des Allgemeinen folgendermassen:

„Daſs das Allgemeine nicht bloſs in der Vorstellung des Verstandes, sondern auch in der Wirklichkeit existire, folglich kein bloſses Ideales, (oder Gedachtes), sondern ein Reales (an sich Wirkliches) sey, wird dadurch bewiesen:

a) weil die Natur nicht sowohl die Individuen, als vielmehr die Gattungen bezweckt: nun ist aber, was die Natur bezweckt, immer ein an sich und aus-

ser der Vorstellung existirendes Reales: demnach ist das Allgemeine ein Existirendes;

b) weil die natürliche Begierde gleichfalls immer nur nach dem Allgemeinen, z. B. die Eſslust nach dem Eſsbaren überhaupt, nicht nach dieser oder jener Speise in individuo strebt: das Allgemeine muſs also auch aus diesem Grunde nicht bloſs im Gedanken oder Begriffe, sondern auch in der Wirklichkeit vorhanden seyn;

c) weil endlich auch alle Rechte, Verträge und Gesetze das Allgemeine, nicht das Individuelle zum Gegenstande haben: woraus wiederum folgt, daſs das Allgemeine nothwendig etwas Wirkliches seyn müsse, wenn anders die allgemeinen Vorschriften objective Realität und Verbindlichkeit haben sollen."

So hatte also der Mann ganz richtig eingesehen, daſs das eigentlich Seyende oder vielmehr die Idee, d. h. die allgemeine Position; die Individuen aber nur die zeitliche und vergänglichen Darstellungen einer allgemeinen Position seyen. — Demnach gedachte er sich das Allgemeine oder den Begriff als Ganzes, die Individuen aber als Theile; diese in der Wahrheit und Wirklichkeit nicht ausser jenen, noch auch jenes ausser diesen; aber gleichwohl das Ganze als Einheit, von den Theilen als vielen verschieden in der starren Entgegensetzung und Abstraction;

Daſs dann die Bewegung sowohl als auch die Veränderung, und jede Grenze des Realen, folglich auch jede Fläche, Linie und jeder Punct etwas Reales seyn müsse, weil es am Realen vorgeht, behauptet er abermal mit guten Gründen; nur muſs man nicht vergessen, daſs die Bewegung und Veränderung als Reales nur am Bewegten, und die Grenze als Reales nur im Begrenzten und in der Vereinigung mit demsel-

ben, jedoch nicht als integrirender Theil der Zusammensetzung vorkommen möge.

Dem Walther von Bourlei waren mithin die Universalien, in der leeren Abstraction erfaſst, bloſse Namen, in der Vereinigung mit ihrem Gegenstande als dessen reale Bestimmungen wahre Realitäten; daraus wird dann auch begreiflich, wie derselbe Mann von Brucker und Tiedemann als Nominalist, von Tennemann hingegen als Realist aufgeführt wird, was gerade beweist, daſs er keines von beyden in der Einseitigkeit war. (Vergl. ob. Abaelard §. 16.)

§. 71.

Johann Buridan, Nicolaus d'Autricuria und Johann de Mercuria.

Johann Buridan aus Bethune, Occams Schüler, und nachmals 1327 Rector der Universität zu Paris, nach Aventin. annal. bav. libr. VII. cap. 21. tom. IV. Veranlasser der Universität zu Wien im Jahr 1356, dagegen ihn Bulay hist. Universit. Parisiens. tom. IV. p. 997., im Jahre 1358 in einem Alter von 60 Jahren zu Paris sterben läſst, — beschäftigte sich vorzüglich (mit Umgehung der Theologie) mit der Logik und Ethik.

In der Logik lieſs er sich besonders die Aufstellung gewisser Regeln für die Erfindung des Mittelbegriffes angelegen seyn, quo pacto extrema per negationem disjuncta pontis instar copulentur.

In der Ethik war seine Hauptbemühung, die Frage als unauflöslich darzustellen: „ob der Wille unter gleichen Umständen beliebig zu einem oder dem andern zweyer Gegensätze sich bestimmen könne? — da die Verneinung alle Freyheit, die Bejahung alle Möglichkeit einer vernünftigen Bestimmung aufzuheben und dafür gänzliche Gleichgültigkeit des Willens

und blinde Willkühr zu setzen scheint. — Aus Gründen der Vernunft gab er dem Determinismus, aus Gründen der Autorität und der eignen Erfahrung dem Indeterminismus und der libertas indifferentiae den Vorzug. — Joh. Buridani Comment. in Ethicam ad Nicomach. lib. III. p. 1.

Die berühmte zum Sprichwort gewordene Instanz von dem Esel, der gleich stark vom Hunger und Durste gequält, zwischen Futter und Wasser oder nur allein hungernd zwischen zwey gleichen Bündeln Heu umkommen müſste, wenn er sich für keine Sorte, hier oder dort anzupacken, aus eigner subjectiver Bestimmung entschlieſsen könnte; kömmt im Commentar zur Ethik nicht vor, und hat sich nur aus der mündlichen Ueberlieferung erhalten. — Bayle artic. Burid. Anmerkung 3, zu Ende hält dafür, daſs diese Instanz von Buridan als ein Dilemma sey erfunden worden, um die unauflöslichen Schwierigkeiten, die beyde Systeme der Deterministen und Indeterministen gleich drücken, recht anschaulich ad captum vulgi darzustellen. —

Anmerk. Paradoxien des Nicolaus d'Autricuria, s. Ultricuria, und des Joan de Mercuria (Mercourt).

Um dieselbe Zeit traten mehrere spitzfindige Dialektiker auf, welche Sätze vorbrachten, die nach dem Buchstaben so anstöſsig und ärgerlich lauteten, daſs deswegen die kirchliche Autorität diese Männer zum öffentlichen Widerrufe nöthigte; welche aber gleichwohl recht gefaſst, einen sehr gründlichen Sinn enthielten und eine sehr tiefe Einsicht aussprachen.

Die Sammlung dergleichen verurtheilter Sätze sieh bey Boulay histor. Universit. Paris (1663—73.) tom. IV. p. 308. Item bey d'Argentré collectio judiciorum de novis erroribus, tom. I. p. 355 und in der Nürnberger Ausgabe der Werke des Bonaventura von 1491. cu-

rante Jacobo Vimphelingo Schlettstadiensi, woselbst gleich nach der tabula generalis ein langer catalogus articulorum damnatorum in Gallia et Anglia von 1226 bis 1277, und von 1340 bis 1398 angehängt ist.

Unter den Sätzen des Nicolaus d'Autricuria, oder Ultricuria, eines Baccalaureus der Theologie zu Paris, die er 1348 widerrufen mufste, waren folgende:

1. De rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi: illa tamen modice potest haberi in medico tempore et brevi, si homines convertunt intellectum suum ad res, et non ad intellectum dictorum Aristotelis, et ejus commentatorum.

2. Mirum, quod aliqui student in Aristotele et commentatoribus usque ad aetatem decrepitam, et deserunt res morales et curam boni communis in tantum ut etiam contristentur et irascantur contra eum, qui dormientes a somno excitat.

3. Dum Deum concipimus, ut ens realissimum tantum, nescimus certe an tale ens existat.

4. Deus nihil est, (per excessum); creatura nihil est (per defectum).

5. Universum cum omnibus suis partibus undique perfectum est et aeternum; neque enim a non-esse ad esse concipi potest aliquis transitus.

6. Actus quoque animae nostrae aeterni sunt: quod autem aliquando intelligamus, aliquando non, inde est, quia nonnisi per motum spiritualem redditur res aliqua intelligibilis cum scil. fit praesens potentiae cognoscitivae, cui antea non erat praesens.

7. Ex primo principio absolute-certo, „quodsi est aliquid, est aliquid,“ non potest evidenter deduci, quodsi est A, quod prius non erat, datur necessario aliud aliquid extra A.

8. Quodsi admittimus aliquid, quod sit causa alterius, nunquam tamen certo scimus, illo posito hoc sequuturum, absque Dei mediatione.

9. Non valet consequentia neque ab apparere ad esse, neque a non-apparere ad non-esse; ideoque ex visione non potest inferri objectum visum esse.

10. Sic etiam nequit inferri a sensu fidei vel scientiae, quam quis habet in se, quod fit in ipso fides vel scientia. — Aehnliche und noch kühnere Behauptungen in der Ethik kommen unter den Sätzen des Joan. de Mercuria (de Mericour) eines Cisterziensers vor; welche 1347 von der Universität zu Paris verdammt wurden.

1. Omnia quod qualitercunque sic est, Deus vult efficaciter sic esse, voluntate beneplaciti.

2. Peccatum magis bonum est, quam malum.

3. Consentiens tentatione, cui resistere non potest, non peccat. —

4. Possibilis est passio, cui voluntas etiam habita gratia quacunque nequit resistere. —

§. 72.

Thomas von Strafsburg.

Thomas von Strafsburg, General-Prior des Augustiner-Emeriten-Ordens, und eifriger Anhänger des Aegidius de Colonna, schrieb einen Commentar über die Sentenzen des Lombardus und starb 1357.

Er erfand mehrere feine Distinctionen, um den Realismus und Nominalismus miteinander zu versöhnen: so unterschied er z. B.

a) zwischen der Einheit des formellen Unterschiedes, vermöge welchem jedes Ding von andern unterschieden, in sich selbst aber ungetheilt und für sich selbst Eins ist, und zwischen der quantitativen Zahlen-Einheit, welche auf die Theilung der Ausdehnung sich gründet und die Gattung der discreten Gröfse ausmacht. Jene ist privativ, diese positiv; jene hat bey allen, diese nur bey materiellen Dingen Statt.

b) Unterschied er mehrere Arten von Zusammensetzungen, als nämlich 1) die Zusammensetzung von Materie und Form; 2) die Zusammen-

setzung von Seyn und Wesen; 3) die Zusammensetzung von Geschlecht und Differenz, mit der Erklärung, dafs nur jene Zusammensetzungen real seyen, wo jeder der constituirenden Theile für sich ohne den andern bestehen könne.

c) Unterschied er zwischen Relationen, die ausser des Begriffes in den Dingen selbst sind, wie z. B. Geradheit und Ungeradheit der Zahl, und solchen, die blofs auf Vergleichungsbegriffen beruhen, wie z. B. Gröfse oder Kleinheit, mehr oder minder u.s.w. cf. Tiedemanns Geist der Philosophie Theil V. S. 235.

Auf die Frage, „wo Gott war, ehevor die Welt wurde? „Dic ubi tunc esset, cum praeter eum nihil esset?“ gab er dem Hexameter zur Antwort:

„Tunc ubi nunc, in se; quoniam sibi sufficit ipse.“

Cf. P. Frank. Mundus aspectabilis, Contemplat. VII. cap. 1. p. 133.

§. 73.

Marsilius von Inghen.

Marsilius von Inghen in den Niederlanden, wahrscheinlich ein Schüler des Thomas von Strafsburg, war Domherr zu Cöln, und Lehrer der Scholastik zu Paris, nachmals aber erster Rector und Professor an der von Pfalzgraf Ruprecht zu Heidelberg 1386 neu errichteten Universität, wo er endlich 1396 starb. —

In seinen Commentarien über den Lombardus stellt er nach Tiedemanns Berichte (Geist der speculativen Philosophie, Theil V. S. 215. 247 bis 252.) folgende Lehrsätze auf, die den gemäfsigten Realisten charakterisiren, und Aehnliches mit Durand (§. 64.) haben.

In der Ontologie.

1) Es giebt drey Gattungen von Wesen: a) Wesen, die ihre Wirklichkeit zu erweitern streben, und noch etwas anders werden können, als sie sind; diese gehören der Zeit an; b) Wesen, die schon am Ziele der Vollendung stehen, und deren Wirklichkeit, obschon auch sie einen Anfang hatten, keines weitern Zuwachses fähig ist; diese sind der Zeit entrückt und verewigt, perennant in aevum; c) ein Wesen endlich ohne Anfang und Ende, das immer war, ist, und seyn wird; und dieses allein ist ewig. — Alles, was an sich besteht, unabhängig vom Denken, ist real; alles Uebrige ist nur als bloſses Gedachtes. —

In der Psychologie.

2. Die thierische Seele stammt nicht aus der Materie, als ob sie ein Theil derselben wäre, oder vorher schon an ihr als Reales bestanden hätte; sondern nur in soferne, als sie aus dem Vermögen der Materie (ex potentia materiae) durch die Kraft eines wirkenden Wesens unmittelbar oder mittelbar erzeugt wird. — Dasselbe lehrten nachher Telesius und Campanella, der erstere libr. V. de natur. rer. p. 184—186. der andere de sensu rer. libr. II. 2—4. Metaphysik I. cap. 4, 5, 6.

3. Die vernünftige Seele wird unmittelbar von Gott erschaffen, wenn der Leib fähig ist, sie zu empfangen.

4. Das Thier wird bloſs durch das Gefühl zur Bewegung bestimmt; die Seele des Menschen hingegen wird durch ihren freyen Willen Schöpferin ihrer Handlungen, und erwirbt sich dadurch Lob oder Tadel.

In der Theologie.

5. Die Attribute Gottes sind keine zufälligen Eigenschaften, sondern Eins mit seinem Wesen; z. B.

die Güte Gottes ist Gott selbst, die Gerechtigkeit Gottes ist Gott selbst u. s. w.

6. So wenig sich also die Wesenheit Gottes je in der Erfahrung nachweisen läfst, eben so unmöglich ist es, seine unendliche Güte, Weisheit u. s. w. in der Erfahrung nachzuweisen: denn Alles, was die Erfahrung weiset, und allein weisen kann, ist doch immer nur eine endliche Aeusserung.

In der Cosmologie.

7. Gott kann wohl noch eine bessere Welt schaffen, als die gegenwärtige ist: denn er kann die gegenwärtige Welt zu allen Zeiten intensiv und extensiv erweitern und vervollkommnen: auch wird die Welt wirklich immer besser und vollkommener. Vergl. ob. §. 64. Lehrs. 6 und 11.

§. 74.
Peter d'Ailly.

Peter d'Ailly (de Alliaco) geboren zu Compiegne 1350, Kanzler der Universität zu Paris und Grofs-Almosenieur K. Karl VI. in Frankreich, Bischof zu Chambray, und endlich Cardinal und päpstl. Legat in Deutschland auf dem Concil zu Costnitz, seiner Gelehrsamkeit wegen Aquila Franciae zugenannt, † 1425: — hielt in der Philosophie mit besonderm Nachdrucke den Unterschied zwischen speculativer und sinnlicher Erkenntnifs fest, und gestand der letztern nach Art der akademischen Skeptiker (S. Handbuch der Geschichte der Philosophie I. Band §. 130. f.) nur mittelbare Gewifsheit zu. Sein Lehrsystem hierüber war Folgendes:

1. Die Gewifsheit der speculativen Erkenntnifs beruht auf dem untrüglichen Beyfall, welchen der Verstand einer Erkenntnifs aus Gründen giebt, denen er schlechthin nicht widerstehen kann.

2. Gäbe es nun keine solche unmittelbar durch sich selbst einleuchtenden, und gar nicht abzuleugnende Gründe, so wäre nicht nur alle Möglichkeit der strengen Wissenschaft und Beweisführung sondern selbst die gemeinste Folgerung aus der unmittelbaren Wahrnehmung und Erfahrung aufgehoben: was durchaus nicht seyn darf; wenn es eine Vernunft giebt.

3. Das objective Seyn hingegen der Gegenstände der äussern Sinne kann nimmermehr mit wissenschaftlicher Gewiſsheit erkannt werden: (da Gott alle Gegenstände ausser uns vernichten, und uns doch die Empfindung davon lassen könnte;) — sondern beruht nur auf der gläubigen Voraussetzung des gewöhnlichen, durch keine ausserordentliche Einwirkung Gottes geänderten Naturlaufes.

4. Die sinnlichen Erkenntnisse, daſs die Dinge der Aussenwelt wirklich seyen, und so seyen, wie wir sie empfinden; — können also ihrer Natur nach immer nur eine bedingte Gewiſsheit gewähren, auch schon darum, weil ja die jedesmaligen Empfindungen doch allemal durch die Beschaffenheit der Sinne und Sinnenwerkzeuge, des Mediums, der Grösse des Abstandes der Entfernung, und die Heftigkeit des Eindruckes bedingt sind: welche sämmtliche Umstände tausend Veränderungen unterworfen sind. Petrus de Alliaco in Mag. sentent. I. quaest. 1. artic. 1.

5. Das Daseyn Gottes und seine Einheit sind zwar durch Vernunftgründe aus dem Begriffe hergenommen, eigentlich unerweislich: (denn der absolute Anfang läſst sich nicht beweisen, und eben so wenig die nothwendige Einheit desselben;) — doch läſst sich beydes vernünftig glauben. Idem l. c. I. quaest. 3. artic. 1. 2. 3.

§. 75.

Raymund von Sabunde.

Raymund von Sabunde oder **Sabeyde**, ein spanischer Arzt und Lehrer der Medicin, Philosophie und Theologie zu Tolouse, um das Jahr 1437. machte sich besonders durch seine **Theologia naturalis** berühmt, darinnen er das Seyn, die Dreyeinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur, und in der Geschichte des Gott-Menschen J. Chr. den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweisen sucht. S. **Raymundi de Sabeyde** Theologia naturalis, sive liber creaturarum, ex quo homo in Dei et creaturarum suique ipsius cognitionem assurgit. Argentinae 1501. Fol. min.

Das Buch, das ursprünglich spanisch, jedoch mit vielen eingewebten lateinischen Beweisstellen geschrieben war, ward seiner Zeit sehr allgemein von Männern sowohl als Frauen gelesen, auch ist die Darstellung desselben für einen Scholastiker ziemlich schön, (von der lateinischen Uebersetzung kann man freylich dasselbe nicht sagen) die Anlage wohlgeordnet und schulgerecht und der Zweck voll Frömmigkeit. **Mich. Montaigne**, (S. unten §. 123.) der dieses Buch seinem Vater zu lieb, aus dem Spanischen ins Französische übersetzte, (Paris 1581. 8.) urtheilt hierüber in seinen **Essais** II. B. 12. chap. **Uebersetz. v. Bode** folgendermassen:

„Der Hauptzweck des Verfassers ist herzhaft und kühn, denn er unternimmt es, aus blofsen Gründen der Vernunft, den Atheisten alle Artikel der christlichen Religion zu beweisen, worin ich ihn, die Wahrheit zu sagen, so gewiegt und glücklich finde, dafs ich glaube, es sey unmöglich, ihn in diesem Fache zu übertreffen, und dafür halte, dafs ihm Niemand gleich gekommen sey.

Die **Theologia naturalis** des **Raymund de Sabunde**, die seit 1487, wo sie zuerst im Latein im Druck erschien, ist nun ziemlich selten geworden. Meine Ausgabe ist die von 1501 bey Martin Flach in Strafsburg. Aus dem Werke selbst, dessen Prologus im Verzeichniſs der von der römischen Curie (1595) verbothenen Bücher steht, habe ich einen eignen gedrängten Auszug verfertigt, welchen man unten im **Anhange Nro. XII.** finden wird.

§. 76.

Dominik von Flandern.

Dominik von Flandern, Dominikaner und Lehrer zu Bologna, † 1500, fühlte besonders lebhaft das Bedürfniſs, einen Grundbegriff der Metaphysik aufzustellen und zu entwickeln. — Er sprach sich aber nach Tiedemanns Berichte (Geist der speculat. Philosophie Tom. V. S. 299.) folgendermassen aus:

1. Die Aufgabe der Metaphysik ist, das Princip aller Dinge zu erforschen: dieses nun ist das **Absolute**, oder **schlechthin Reale**, (das unbedingt an sich selbst als wirkliches Seyende).

2. Das **unbedingt oder schlechthin Reale** verstattet keine Definition nach Geschlecht und Unterschied; immer kann man es nur a) nach seinen wesentlichen Eigenschaften, b) nach den Causal- und Final-Ursachen, und c) nach denjenigen Merkmalen angeben, die den vorzüglichsten und meisten unter ihm begriffenen Gegenständen zukommen.

3. Das **unbedingt und schlechthin Reale** ist nur Eines schlechthin; denn es ist lautere Realität ohne alle Negation; welche letztere doch allein der Grund alles Unterschiedes der Dinge ist. Denn ein Einzelnwesen ist von einem andern nur dadurch unter-

schieden, weil jedes Einzelnwesen, indem es dieses ist, eben darum nur dieses bestimmte, nicht alles ist.

4. Der Unterschied, der die Verschiedenheit der Dinge begründet, kann wesentlich, real, formal oder logisch seyn; und die ersten Unterschiede schliefsen immer die folgenden in sich, z. B. der wesentliche den realen, formalen und logischen.

5. Der wesentliche Unterschied ist schlechthin wesentlich, wenn in der Definition des einen von dem andern gar nichts enthalten ist; oder bedingt-wesentlich, wenn die Definition des einen etwas von dem andern in sich begreift. — Der reale Unterschied ist real und wesentlich, oder real und material, beides durch Contradiction, oder durch Privation. — Der formale Unterschied ist entweder formal und real, oder formal und logisch. — Der logische Unterschied endlich ist entweder unmittelbar in den Objecten gegründet, so wie er gedacht wird, oder nicht.

Schlechthin wesentlich unterschieden sind also Ding und Unding; bedingt-wesentlich unterschieden Unendliches und Endliches; real-wesentlich unterschieden Mensch und Pferd; real-unterschieden durch contradictorischen Unterschied gerade und ungerade; real unterschieden durch Privation sehend und blind; formal und real unterschieden Gottheit und Menschheit; formal und logisch unterschieden durch einen Unterschied, der in den Objecten selbst gegründet ist, Eins und zwey; logisch unterschieden durch einen Unterschied, der in den Objecten nicht, sondern nur in der Vergleichung gegründet ist, groſs und klein, viel und wenig etc.

6. Die Individuen haben keine von der Gattung wesentlich-verschiedene Natur, weil sie sonst auch eine eigne Definition haben müſsten. —

§. 77.

Franz Suarez.

Unter den Scholastikern des letzten Zeitraumes zeichnete sich endlich auch noch der spanische Jesuit Franz Suarez, geboren 1548 † 1617, in seinen zwey tomis Metaphysicarum disputationum Mogunt. 1605 edit. in german. prim. als Eklektiker aus. Seine vornehmsten Lehrsätze sind folgende:

1. Der eigentliche Gegenstand der Metaphysik ist das Reale oder wirklich Seyende, und zwar nicht nach den bloſsen accidentalen Erscheinungen, sondern nach der Vollkommenheit seines Seyns. Der Gipfel der Metaphysik oder der Ontologie ist daher die Theologie.

2. Die Metaphysik ist nur Eine, und das Fundament aller übrigen Wissenschaft: sie ist sich selbst Zweck, und folglich eine herrschende, keine bloſs dienende Wissenschaft.

3. Die Differenzen (Unterschiede) der Dinge können nicht in dem allgemeinen Wesen oder dem Begriffe des Ens selbst gelegen seyn, als welches allem Seyenden zum Grunde liegt; sie können nur in gewissen besondern Beziehungen der Dinge aufeinander ihren Grund haben: sie sind daher etwas bloſs Logisches, d. i. Gedachtes; und die Dinge differiren daher von einander, ohne deswegen aufzuhören, in der Entität oder Dingheit selbst Eins zu seyn.

4. Das allgemeine Seyn, die Entität im Allgemeinen; ist realiter nicht von der Fülle und Vielheit der

der darin beschlossenen Positionen, die Gattung nicht von den sie constituirenden Individuen unterschieden. Vielmehr kann das allgemeine Seyn, (die Entität oder Dingheit) und so auch die Gattung (das Genus) in der That nicht anders, als nur mittelst der individuellen Gestaltungen erscheinen. — Die allgemeine Dingheit, getrennt von der Fülle der Positionen, so wie nicht minder die Gattung, abgesehen von den sie constituirenden Individuen, ist daher ein lediglich Ideales (Vorgestelltes oder Gedachtes).

5. Die erste Ursache aller Dinge ist Gott; der Inbegriff aller secundären Ursachen, als eine Realität aufgefafst, ist die Welt.

6. Der Mensch ist ein freyes Wesen, weil er auch gegen seine nothwendige Erkenntnifs handeln kann. Die Freyheit des Menschen schliefst jedoch die Mitwirkung Gottes nicht aus, noch auch umgekehrt, weil es nicht widersprechend ist, dafs mehrere Ursachen, jede ganz dieselbe Wirkung hervorbringen, wiewohl jede aus andern Gründen und anderer Absicht. —

Anmerk. Hugo Grotius hielt besonders viel auf Suarez, teste Leibnit. Nouveaux Essais. S. 397.

§. 78.

Physiker und Mathematiker während des Zeitalters der herrschenden Scholastik.

Die Physik und Mathematik war von den christlichen Scholastikern, deren Aufgabe zunächst nur die Betrachtung des Uebersinnlichen war, verhältnifsmäfsig nur wenig bearbeitet und ausgebildet: doch machten sich schon Gerbert v. Aurillac, nachmals Papst Sylvester II. (§. 38.) und Hermann der Krüppel (§. 12.) wie auch Wilhelm Abt von Hirschau (bl. 1071) durch Verbreitung mathematischer Kenntnisse berühmt. Spuren von physikalischen

Kenntnissen finden sich beym Verfasser der Cosmologia, (nach Ussermann Bernold von Constanz (bl. 1115) nach Andern Honorius v. Augst (bl. 1121) beym Wilhelm v. Conches, (§. 20.) des Abaelards Zeitgenossen; beym Wilhelm v. Auvergne (§. 43.) und beym Vincent v. Beauvais, (§. 44.) dessen Speculum naturale eine ziemlich vollständige Uebersicht des Zustandes der Naturkunde im XIII. Jahrhunderte giebt.

Weiter verbreitete Albert der Grosse (§. 45.) seine Forschungen über alle Reiche der Natur, machte sogar chemische Versuche, wie seine Bücher, Summa rerum naturalium (Leipzig 1496) de Animalibus libri XXVI. (Rom. 1473. f.) Mineralium libri V. (Paduae 1476. f.) beweisen. Auch Thomas v. Aquino, Alberts berühmter Schüler (§. 46.) bewährte sich als Physiker und Chemiker, ja er kannte sogar schon den Einfluſs der Gestirne (Siderismus) (tom. opp. XVII. opusc. 34.), die Kraft des Lebens-Contacts. (Summa contra gentil. libr. II. cap. 56.) und den Gehorsam der Materie gegen die Impressionen (Eindrücke) des Geistes. (Summa contra gentil. III. cap. 103.)

Joannes Duns Scotus, des Alberts und Thomas Gegner, (§. 55.) war gleichfalls in der Physik und Mathematik nicht unerfahren, und sein Commentar in Meteorologiam Aristotelis ist nicht ohne Verdienst. (§. 58.)

Raymundus Lullius, des Scotus Zeitgenosse (§. 61.) war abermal Physiker und Chemiker, der einige verdienstliche Entdeckungen machte. S. ejusdem libri aliquot chemici cura Mich. Toxitae, Basil. 1572. 8.

Noch grösser waren die Verdienste des viel verfolgten Roger Baco, (geboren zu Ilchester 1214, † 1292) eines engländischen Franziskaner-Mönchs, der besonders in der Optik und Perspective ausserordentliche

Kenntnisse besafs, und unter seinen Zeitgenossen Doctor mirabilis hiefs. Seine Hauptschriften sind Opus majus de restaurat. scient. ad Pap. Clement. IV. (edit. Londini 1733. Fol. — Perspectiva, Francofort. 1614. 4. — De secretis operibus artis et naturae, et de nullitate Magiae diabolicae epistola; edidit Frid. Rothscholz, tom. III. theatri chemici Norimb. 1732. p. 305. — Obwohl er bey seinen Untersuchungen öfter von willkürlichen und grundlosen Voraussetzungen ausgeht, so verdient doch sein Eifer, Scharfsinn, Muth und Fleifs alle Achtung.

Endlich im XIV. Jahrhunderte thaten sich die Aerzte Arnold de villa nova, ein Catalonier († 1313.) und Petrus de Abano, al. Apone († 1320.), mit physikalisch-chemischen Versuchen hervor. Richard Suisset (nach Einigen Suinshead) der Calculator zugenannt, Professor der Mathematik und Physik zu Oxfort, (bl. 1350.) zeichnete sich als der erste Algebraist unter den Christen aus, und machte von der Mathematik auch Anwendung auf theologische Gegenstände. Sein wichtigstes Werk, wovon er seinen Beynamen erhielt, hat den Titel: Introductorium ad calculat. Cardan setzt den Suisset unter die Zahl der gröfsten und merkwürdigsten Gelehrten; und J. C. Scaliger in den Exercitat. ad Cardanum Nro. 324 et 340 stimmt dem Cardan hierin bey, mit dem Zusatze, dafs Suisset in seinem Alter über seine eigene Schriften, theils aus Freude, über seine frühern herrlichen Entdeckungen, theils aus Betrübnifs, weil er nun manchen Gedanken selbst nicht mehr verstand, geweint habe.

Eben eine solche Anwendung von Mathematik auf Theologie machte auch der Card. Nicolas Cusanus (aus Kufs im Trierischen, geboren 1401, † 1464)

im **Complementum theologicum, figuratum in complementis mathematicis. Vide ejusdem opera, Basileae 1565.** — Nachher ward die Mathematik immer mehr und mehr auf das Sinnliche, und nach und nach gar nicht mehr zur allegorischen Beleuchtung übersinnlicher Gegenstände angewandt. — Derselbe **Nicol. Cusanus** schrieb auch **de docta ignorantia**, d. h. von der Unerreichbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes, der zugleich **das absolute Maximum und Minimum** ist. —

B.

Mystik des Mittelalters.

§. 79.

Begriff der Mystik des Mittelalters, und ihre beyden Elemente.

Die **Mystik**, der andere Zweig der unmittelbar im Dienste der Religion und Kirche stehenden Philosophie des christlichen Mittelalters, als innere geheime Heiligungs-Lehre, und theoretisch-praktische Anleitung zur Vereinigung mit Gott, bildete mit der Scholastik den Gegensatz, wie Inneres zum Aeusserem; und jene verhielt sich gegen diese, wie das Ruhen in Gott zu dem Streiten für die Ausbreitung seines Reiches. Denn während die kühnen kampflustigen **Scholastiker** es für ihre Schuldigkeit hielten, durch die Waffen der Vernunft den Glauben der allgemeinen christlichen Kirche gegen den Unglauben und Irrglauben, wo möglich, auf der ganzen Erde siegen zu machen; waren die **Mystiker** einzig und allein oder doch vorzüglich mit der eigenen Heiligung in der Stille des beschaulichen Lebens beschäftiget, und suchten auch Andere zu dieser seligen Ruhe in Gott durch Bey-

spiele, und die Mittheilung ihrer eignen begeisternden Gefühle zu gewinnen.

Iene benützten als ihre eigenthümliche vorzüglichste Waffe die aristotelische Logik und Dialektik, und erstrebten ein dogmatisch-historisches Wissen; diese erwärmten und entflammten ihre Gefühle an der gemüthlichen Erfassung göttlicher Offenbarung des alten und neuen Bundes, und zeigten von jeher eine grosse Vorliebe für die Philosopheme des Plato und Plotin, betreffend den Aufschwung zu Gott, und die Abschüttelung alles Irdischen, als erste Bedingung, um zur ächten Erleuchtung durchzudringen.

§. 80.

Entwicklung der Mystik im Verlaufe ihrer Bildungen.

Da nun der Gegenstand zwischen Mystik und Schulwissenschaft, wie zwischen Innerm und Aeusserm, Gefühl und Verstand, gläubigen Ahnen oder begrifflosen Schauen und begreifenden Wissen, ein ewiger und immerwährender ist: so kömmt dann auch die Mystik nicht nur als Gegnerin der Scholastik des eigentlichen Mittelalters, sondern überhaupt als Gegnerin der einseitigen gemüthlosen Speculation zu betrachten. Sie konnte daher eben so wenig wie die Scholastik weder immerfort ihre erste Gestalt behalten, noch je ganz von der Erde verschwinden, sondern biethet vielmehr im Fortgange ihrer Entwicklung eben auch eine dreyfache Epoche, a) die theologisch-biblische, b) die platonisch-cabbalistische und c) die alchymisch-theosophische, dar; wovon jedoch nur die erste dem eigentlichen Mittelalter, die zweyte und dritte hingegen dem Uebergange des Mittelalters in die neuere Zeit, d. h. dem XVI. und XVII. Jahrhunderte angehören.

1. Biblische, allegorisirende und asketische Mystiker vom IX. bis XV. Jahrhundert.

§. 81.

Mystiker vom IX. bis XV. Jahrhundert. Joannes Erigena, Bernard von Clairvaux, Hugo und Richard St. Victor.

Als biblisch-theologische Mystiker, bey denen das biblische über das fremdartige, anders woher erborgte Element, vorherrschte, traten vom Anfange des IX. bis auf das XII. Jahrhundert, im Gegensatze gegen die gleichzeitigen theologisch-scholastischen Dialektiker, als die vornehmsten auf:

1. Joannes Scotus Erigena (S. ob. §. 10, 11,) auf die Bibel und Platons Ideen sich stützend, im Gegensatze gegen Beda, Damascen und Alcuin, (§. 7, 8, 9.) seine Vorgänger, die ausser der Bibel besonders an Aristoteles sich hielten.

2. Bernard v. Clairvaux, (geboren 1091 und starb 1153) bekannt als Ordensstifter, als Prediger des zweyten Kreuzzuges, als ein Eiferer der Kirchenverbesserung, und als die Seele mehrerer Provincial-Concilien. Er war einer der heftigsten Gegner des Abaelard (§. 16, 17.) und des Gilbert de la Porrée, (§. 18.) welchen beyden er theologische Irrthümer vorwarf. — Er hasste die spitzfindigen Abstractionen der Scholastiker, und hielt sie der Einfalt des Glaubens gefährlich; weswegen er wünschte, dass die Geistlichkeit sich mehr durch verbesserte, gereinigte Sitten, als durch dialektische Zänkereyen auszuzeichnen suchen möchte. Den Namen eines Mystikers erwarb er sich besonders durch seine Sermonen über die cantica canticorum, oder das hohe Lied Salomonis.

3 und 4. Wilhelm, Abt des Klosters zu St. Dietrich, und Guerik Abt des Klosters zu Igny, beyde im Rheimser Kirchsprengel, Schüler und

Freunde des heiligen Bernhard, auf welche auch sein mystischer Geist forterbte.

5. Rupert, Abt des Klosters zu Duits bey Cöln, berühmt durch einen allegorisch-mystischen Commentar über die ganze Bibel † 1135.

6. Richard v. St. Victor zu Paris (ein Schottländer von Geburt) Mönch des besagten Klosters zu Paris, ein Schüler des Hugo von S. Victor (§. 19.) und Freund des heiligen Bernhard † 1173. Ueber die Mittel, welche zur geistigen Anschauung Gottes und seligmachenden innern Erleuchtung führen, lehrte er in seinen mystischen Schriften Benjamin major et minor, sive de contemplatione, folgendes: Sechs Stufen sind es, die zu diesem Ziele führen; drey davon gehören der Philosophie an, die drey letztern hingegen gehen über die Speculation hinaus. — Auf der ersten Stufe ahnten und fühlen wir durch die Sinnenwahrnehmung die Macht, die Güte und die Weisheit des Schöpfers; auf der zweyten reflectiren wir durch die Vernunft über den Grund und Zweck der Welt; auf der dritten erhebt sich die Vernunft mit Hilfe der Phantasie in das Reich der Uebersinnlichen; auf der vierten strebt die Vernunft durch eigene Kraft das Wesen des Unsichtbaren und Göttlichen zu ergründen; auf der fünften erhebt uns die Offenbarung über die Sphäre der Vernunft; auf der sechsten endlich erkennt unser Geist, vom göttlichen Lichte überstrahlt, alle Geheimnisse Gottes." — Vergleiche im ersten Bande dieses Handbuches die Parallelstelle aus dem heiligen Augustin von den sieben Grundkenntnissen der Seele §. 165. Nro. 2.

§. 82.

Mystiker des XIII. Jahrhunderts — Joannes v. Fidanza (Cardinal Bonaventura).

Nun suchte sich zwar auch der Gegensatz der Scholastik und Mystik des christlichen Mittelalters

einmal auszusöhnen, indem die Mystiker gleichfalls anfiengen, über die Schulsentenzen des Petrus Lombardus (§. 22) auf ihre mehr gemüthliche, minderspitzfindige, grüblerische und kampflustige dialektische Weise zu commentiren.

Hugo (§. 19.) und Richard von St. Victor (§. 81.) hatten hierin das erste Beyspiel gegeben; denn in ihren Schriften ist scholastische Dialektik mit sentimentaler Mystik gleichsam in Eins gebildet: — auch der Franziskaner Johann von Fidanza, Cardinal Bonaventura zugenannt, (geboren 1221 † 1274.) des Dominikaners Thomas von Aquino Zeitgenosse, hielt sich an dieselbe Methode, überall das theoretische Wissen der praktischen Frömmigkeit unterordnend, wobey er sich nicht so fast wie Thomas, durch englischen Scharfsinn, als vielmehr durch Innigkeit auszeichnete, weswegen er den Ehrennamen Doctor Seraphicus erhielt.

Allein gerade die ungeheuchelte Frömmigkeit des Mannes, und die Einfalt seiner Behandlungsweise, die allen speculativen Subtilitäten überall geflissentlich auszuweichen suchte, war Ursache, daſs seine Schriften von den stolzen kampflustigen Scholastikern wenig geachtet wurden, wiewohl späterhin Joan. Gerson, Kanzler der Universität zu Paris (§. 85.) in examine doctrinarum Tom. I. opp. edit. du Pin. 1706. Fol. der Meynung war, daſs man den Anfängern des theologischen Studiums gerade die Summe des Bonaventura, genannt Breviloquus, zusammt desselben Itinerarium mentis in Deum mit dem gröſsten Nutzen vorlesen möchte, indem er von desselben Schriften Tractat. de examine doctrinarum urtheilt, wie folgt: „Si quaeratur a me, quis inter caeteros doctores videatur magis idoneus (ut praelegatur incipientibus); respondeo sine praejudicio, quod doctor Bonaventura, quoniam in dicendo solidus est,

et securus, pius et justus et devotus; praeterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens Theologiae positiones extraneas, vel doctrinas dialecticas pro more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus, totum tamen refert ad pietatem et religiositatem affectus. Unde factum est, quod ab indevotis scholasticis (quorum proh dolor major est numerus) ipse minus exstiterit frequentatus. — Quare sicut apud Grammaticos Donatus et apud Logicos Petrus Hispanus de summulis traduntur ab initio novis discipulis ad memoriter recolendum licet non statim intelligant; sic apud Theologos Bonaventurae breviloquium (i. e. Summa Theologiae scholasticae) juncto Itinerario mentis in Deum (i. e. methodo contemplationis mysticae) viderentur salubriter incipientibus proponenda; quorum vim agnoscere etiam sola credulitate non parvus jam est fructus."

Die ängstlich fromme Gesinnung Bonaventura's zeigt ausser dem genannten Itinerarium mentis in Deum noch ganz besonders sein Buch de Reductione artium ad theologiam, welches zugleich die encyclopädische Eintheilung und Uebersicht der an den christlichen Universitäten der damaligen Zeit in den herkömmlichen Lehrcursus aufgenommenen Wissenschaften beurkundet. Darinnen läſst Bonaventura sich also vernehmen:

1. Das höchste Gut des Menschen als Vernunftwesen ist das Aufsteigen zur anschauenden Erkenntniſs Gottes, und folglich die speculative Theologie, die höchste aller Wissenschaften, auf welche alle übrigen Wissenschaften und Künste bezogen werden müssen: deren jede nur in soferne einen realen Werth hat, als sie mittelbar oder unmittelbar mehr oder minder zur Erkenntniſs Gottes beyträgt.

2. Wie alle Wissenschaft und Erkenntniſs zuletzt auf Gott, als ihr höchstes Ziel bezogen werden muſs;

so geht auch alle Erleuchtung von ihm als ihrem Ursprunge und dem Quell alles Lichtes aus.

3. Es giebt nun aber drey oder wohl gar sechs Mittel der Erleuchtung für den Menschen, 1) eine äussere und niedere Erleuchtung, nämlich durch das Licht der gemeinen fünffachen Sinnen-Erkenntniſs und der gemeinen mechanischen Künste; 2) eine innere und höhere Erleuchtung durch das Licht der Vernunft und der Philosophie, welche Dialektik, Physik und Ethik in sich begreift. Zur Dialektik aber werden zugleich Grammatik, Logik und Rhetorik, oder die Künste des Triviums, zur Physik hingegen Metaphysik und Mathematik, oder die Künste des Quadriviums mitgerechnet; die Ethik aber zerfällt in die Monastik; (Pflichtenlehre des einzelnen Menschen) Oekonomik; (Pflichtenlehre des Hausstandes) Politik (Pflichtenlehre des bürgerlichen Lebens). 3) die letzte und höchste Erleuchtung endlich ist die durch Religion, nämlich durch die heilige Schrift und die göttliche Offenbarung.

4) Durch die äussere und niedere Erleuchtung der Sinne offenbaret sich uns Gottes Allmacht, Güte und Weisheit in den sichtbaren Geschöpfen, und wir erheben uns von ihrer Betrachtung zur Erkenntniſs des Schöpfers selbst. Durch die innere und höhere Erleuchtung der Philosophie erkennen wir die göttlichen Vollkommenheiten nicht nur an einzelnen Geschöpfen, sondern auch im All des Macrocosmus, und am eignen Microcosmus durch die Beschauung unserer eigenen Seelenkräfte. — Durch die höchste und göttlichste Erleuchtung endlich und Offenbarung erreichen wir die Anschauung des über uns erhabenen göttlichen Lichtes, und gottschauend vereinigen wir uns wieder mit ihm.

durch Liebe und Vertrauen auf unsern Mittler, den Sohn Gottes.

Aus Bonaventura's libris sententiarum verdienen folgende metaphysische Sätze eine Auszeichnung:

1. Der Grund der Individualitäten und ihres Unterschiedes ist die Verbindung der Materie und Form, eines Modificablen und eines Modificirenden. Die Materie giebt der Form den Grund des Daseyns, die Form hingegen der Materie ihre Wesenheit. Sentent. II. dist. III. membr. 2. quaest. 3. 4.

2. Die rationes seminales, oder sämmlichen Gründe, wodurch eine Hervorbringung bedingt wird, sind an und für sich weder durchaus bestimmt: da sie noch mehrerer Bestimmungen empfänglich sind, weder schlechthin allgemein, indem die Natur nichts Allgemeines, sondern immer nur durchaus und in individuo Bestimmtes hervorbringt. Libr. II. dist. XVIII. artic. I. quaest. 1.

3. Die Welt kann nicht ewig seyn: denn so wie die Zahl der Sonnen-Umläufe noch jetzt mit jedem Jahre wächst, so wuchs sie auch in der Vergangenheit: wäre aber die Zahl der vergangenen Sonnen-Umläufe eine unendliche, so hätte es nie bis zur gegenwärtigen kommen können. Libr. II. distinct. 1. artic. 1. quaest. 2. Dasselbe Argument brachte schon Justin, der Martyrer, vor; (Sieh. Band I. §. 159.) allein es beweist im Grunde nur, daſs die Weltschöpfung, und mit derselben auch der empirische Zeitumlauf, nicht etwa nach abgelaufener Ewigkeit, was unmöglich ist, sondern nur in der Ewigkeit, und folglich durch einen ewigen Akt, habe beginnen können, obgleich das Produkt dieses Aktes nothwendig in die Zeit fällt, welche gerade mit diesem Produkt beginnt.

4. Es bedarf keiner allgemeinen Weltseele; denn jedes Wesen ist ja schon durch seine eigene Form, und die ihm einwohnende Thätigkeit beseelt. Libr. II. distinct. 14. part. 2. dub. 3.

(Woher dann aber die unvernünftigen Seelen, wenn nicht zunächst aus der allgemeinen Weltseele, denn aus Gott kann ja unmittelbar nichts Unvernünftiges kommen?) —

5. Auf die menschlichen Seelen und Körper haben die Gestirne, so wie auf alles andere, was auf Erde ist, Einfluſs, welcher jedoch nicht auf alle Individuen gleich stark einwirkt, und dem durch Freyheit widerstanden werden kann. Libr. II. distinct. 7. part. 2. artic. 1. quaest. 3. It. distinct. 14. part. 2. artic. 2. quaest. 2, 3. Das nämliche lehrte Joannes Duns Scotus. (§. 58. Lehrsatz 5.)

6. Das Miſsverhältniſs des Guten und Bösen in diesem Leben macht einen Zustand nach dem Tode nothwendig, in welchem es sich auflöset. Zudem kann der Mensch sein Streben nach vollkommener Glückseligkeit nur in einem zukünftigen Leben erfüllt zu werden hoffen; auch nehmen die Kräfte der Seele in diesem Leben zu, wie die des Körpers abnehmen: — die Seele des Menschen ist also unsterblich. — Libr. II. distinct. 19. Libr. IV. distinct. 43.

§. 83.

Mystiker des XIV. und XV. Jahrhunderts; — Joannes Taulerus.

Unter den biblisch-theologischen Mystikern des XIV und XV. Jahrhunderts sind die ausgezeichnetsten: a) Joannes Taulerus, Dominikaner-Ordensprediger zu Cöln und Straſsburg † 1361. Die Ausgabe aller seiner Werke, besorgt von einem Protestanten Dr. Spenner, erschien zu Frankfurt 1680 und 1692.; b) der berühmte italienische Dichter Francesco Petrarca, (geb. 1304, † 1374); c) Joan. Charlier v. Gerson,

Kanzler der Universität zu Paris, † 1429; und d) Thomas Haemmerchen von Kempen in Ober-Yssel, ein regulirter Chorherr † 1471, der Verfasser der vier Bücher von der Nachfolge Christi, die um ihrer Vortrefflichkeit willen beynahe in alle Volkssprachen der Welt, wo immer christliche Missionäre hinkamen, übersetzt worden sind.*) — Die Mystik des Taulerus hatte mehr theoretische, die des Thomas a Kempis mehr praktische Tendenz, und beyde ergänzen daher gewissermassen einander. Franz Petrarca, und Joannes Gerson, Dr. christianissimus zugenannt, waren gelehrter und weltkundiger, als beyde erstgenannten; dennoch aber an Frömmigkeit und Tiefe der Beschauung ihnen fast gleich. Des Gersons Schriften insbesondere haben alle viel scholastische Terminologie und einen mystisch allegorischen Anstrich; er verband die Mystik mit Logik und Metaphysik.

Auszug aus des Taulerus Reden.

Des Taulerus Reden (Leipzig 1498. 4. und Ausg. 1508. Fol.), welche er lateinisch concipirte, und deutsch vortrug, mögen folgende Stellen charakterisiren:

1. Von der Wesenheit Gottes und ihrer Anschauung.

Gott hat kein Bild oder Gleichniſs seiner selbst; du muſst mit reinen Sinnen dich erschwingen über dich selbst und alle Kreatur in die verborgene stille Finsterniſs, auf daſs du kommest in eine Erkenntniſs des unbekannten Gottes. — Jene stille Finsterniſs Gottes ist ein Licht, das keine erschaffene Verständniſs zu erreichen und zu verstehen vermag; in ihr wird der Geist geführt über sich selbst hinaus, und

*) Bey J. E. v. Seidel in Sulzbach erschien eine lateinische Ausgabe des Thomas a Kempis im allerkleinsten Taschenformat, die mit Recht anempfohlen zu werden verdient, weil sie äusserst gefällig ist, einen für das Auge schonenden Druck und sehr schönes Papier hat.

über all sein Begreifen und Verstehen. Im göttlichen Wesen verliert der Geist sich selbst, dafs er ganz in Gott versinkt, und, in dem göttlichen Abgrund versunken, nichts weiter weifs, noch empfindet, noch schaut, als den lautern ewigen Gott; (den dreyeinigen, Vater, Sohn und heiligen Geist).

2. Von der Dreyeinigkeit Gottes und der Geburt des ewigen Sohnes.

Der Vater kehrt in sich selbst mit seinem göttlichen Verständnifs, und durchschaut sich selbst im klaren Verstehen in dem wesentlichen Abgrunde seines eigenen Wesens; und dann von dem blofsen Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus; und das Wort ist sein Sohn, und das Erkennen seiner selbst ist das Gebären seines Sohnes in der Ewigkeit. Hierbey ist er geblieben in wesentlicher Einigkeit, und ist ausgegangen in persönlichen Unterschied: also geht er in sich, und erkennt sich selbst, und geht dann aus sich selbst in ein Begehren seines eignen Bildes, das er erkannt hat im persönlichen Unterschiede, und geht wieder in sich in vollkommener Gefälligkeit seiner selbst, und das Wohlgefallen seiner selbst, fliefst aus in eine unaussprechliche Liebe, das da ist der heilige Geist. Also bleibt Gott in sich, geht aus sich, und kehrt wieder in sich: denn jeder Ausgang ist nur des Wiedereingangs wegen; und defswegen ist auch des Himmels Lauf der alleredelste und vollkommenste, weil er allereigentlichst in seinen Ursprung zurückkehret. Dieselbe Eigenschaft nun, die der himmlische Vater hat in seinem Eingehen und Ausgehen, die soll auch der Mensch in sich haben, der eine geistliche Mutter will werden dieser göttlichen Geburt u. s. w.

3. Von der Heiligung des Menschen und der Sünde.

Der Vater gebiert seinen Sohn in dem Gerechten, und den Gerechten in seinem Sohne: denn alle Tu-

gend des Gerechten, und jedes Werk, welches von der Tugend des Gerechten kömmt, was ist es anders, denn daſs der Sohn von dem Vater in ihm geboren wird, denn das Wirken des Gerechten, das ist das Gebären des Vaters. Der Vater aber ruhet nimmer, sondern treibt unablässig, daſs der Sohn in dem Gerechten geboren werde.

Wenn sich aber in dir etwas ausgebieret, dessen Ursache und Bildner Gott nicht ist, indem es nicht (wie es seyn sollte) ihm allein zu Lob und Ehre geschieht, so wisse, daſs du damit in Wahrheit Untreue begehest, wenn du darnach wirbst, und dein Herz williglich damit verkümmerst und verdirbst, also verhindernd das ewige Wort, welches der himmlische Vater soll sprechen in deiner Seele und gebären: was nicht geschehen kann, es werde dann alles anders, was die Seele sonst einnimmt, ehevor daraus entfernet.

4. Nothwendige Bedingung der innern Heiligung und Erleuchtung.

Nur in der Darbung (Beraubung und Enthaltung) von zeitlichen Dingen wird der Mensch fähig zu empfangen ewige Dinge: denn in der Krankheit leiblicher Kraft steht dem Menschen dick (oft und vielfältig) auf eine geistliche Kraft, übertreffend alle leiblichen Kräfte, weil die Tugend nur in Krankheit vervollkommnet wird: virtus in infirmitate perficitur.

Schmerzen, Bitterkeit und Reue macht die Seele lauter, und in der Lauterkeit entsteht ein klares Licht; und der heilige Geist macht das Licht brennend, und inhitzig und inbrünstig, und zieht dadurch die Seele in alle Wahrheit. —

Es ist aber ein Theil der Seele, darinnen das Ebenbild Gottes eigentlich enthalten ist, zu welchem Theile der Teufel keinen Zutritt hat, weil daselbst das Reich Gottes ist.

§. 84.

Francesco Petrarca.

Der Zeit, so wie dem Geiste nach verwandt mit dem deutschen Tauler war der berühmte Italiener Francesco Petrarca, geboren zu Arezzo 1304, † zu Padua 1374, der Mann, welcher in seiner Jugend als Liebhaber und Dichter, als Bildner der Muttersprache und Eiferer für die Wiederaufnahme des Studiums des klassischen Alterthums sich auszeichnete; (Sieh unten §. 87.) im Alter aber entsagend den weltlichen Studien auf mystische Theologie und Asketik sich legte, den Trost, welchen er sonst nirgends mehr finden konnte, von der Vereinigung mit Gott erwartend, und wie seine letzten Schriften bezeugen, auch wirklich erhaltend, indem das Feuer der göttlichen Liebe endlich alle andere Leidenschaften in ihm besiegte.

Zu Petrarca's Schriften der letztern Periode gehören:

1. Die sechs Triumphe, darinnen a) die Liebe als Siegerin aller Sterblichen; b) Laura als Siegerin der Liebe, c) der Tod als Besieger der Laura, d) der Ruhm als Besieger des Todes; und die Zeit als Besiegerin des Ruhmes aufgeführt werden, bis zuletzt f) die Gottheit als Siegerin der Sieger den Sieges-Aufzug beschliefst. Es ist sehr zu bedauern, dafs diese Triumphe nicht von dem Dichter selbst vollendet, sondern erst spät nach seinem Tode ungebessert und ungefeilt aus seiner Handschrift ans Licht traten.

2. Die drey Bücher von der Verachtung des Zeitlichen (de contemtu mundi) in Gesprächform, darinnen der Verfasser sich bestrebt, die Eitelkeit der Ruhmsucht und der sinnlichen Liebe an sich selbst darzuthun. Diese Bücher führen auch die Aufschrift secretum sive de conflictu curarum. —

3. Die

3. Die Bücher vom Troste im Glück und Unglück; de Remediis utriusque fortunae.

4. Die Bücher von der Einsamkeit und von der Musse der Klostergeistlichen; de Vita solitaria et de otio religiosorum.

Siehe Francisci Petrarcae opera, quae exstant, omnia, Basileae 1554. 4. 2 Voll. Memoires sur la vie de François Petrarca par l'Abbé de Sade; Amsterdam 1764 bis 1767. 3 Voll. 4. deutsch übersetzt, Lemgo 1774 bis 1778. 3 Bände, 8.

§. 85.

Joannes Charlier v. Gerson.

Auch Johann Charlier, Gerson von seinem Geburtsorte in der Nähe von Rheims zugenannt, des unerquicklichen, nimmerruhenden, und nie feste Ueberzeugung gewährenden Schul-Raisonnements überdrüssig, schlug einen neuen und sicherern Weg zur schauenden und beseligenden Gotteskunde zu gelangen vor, nämlich den der ruhenden Versenkung in den Abgrund des göttlichen Wesens; welche Versenkung er die mystische Theologie nannte, die jedoch nicht begrifflos schwärmende, sondern für sich selbst und andere wissenschaftliche begreifende Anschauungen und unmittelbar an sich selbst klare, deutliche Erkenntnisse gewähren sollte. — Demnach stellt er in seinen Betrachtungen über die mystische Theologie. Tom. opp. III. edit. Basileens. 1488. folgendes System auf:

1. Die mystische Theologie gründet sich auf gewisse unmittelbare Erfahrungen im Innersten des Gemüthes, welche fromme Seelen von Gott und dem göttlichen Wesen haben, und wovon Niemand ausser sie selbst in diesem Zustande eine Anschauung haben kann. Theologia mystica innititur ad sui doctrinam

experientiis habitis ad intra in cordibus animarum devotarum; haec autem experientia nequit ad cognitionem immediatam vel intuitionem deduci illorum, qui talium inexperti sunt. Gerson de myst. theol. considerat. II.

2. Da nun jede aus unmittelbarer innerer Anschauung hervorgehende Wissenschaft Philosophie ist, so ist dann die mystische Theologie wahre Philosophie; (und zwar eine um so gewissere und sichere als die gemeine Scholastik, da jene innere Anschauungen, die unmittelbar aus der innern Erkenntniſs Gottes gewonnen werden, alle Reflexions-Begriffe an Gewiſsheit und Sicherheit unendlich übertreffen). Gerson l. cit. Quodsi jam philosophia dicitur omnis scientia procedens ex immediatis intuitionibus, mystica theologia vera erit scientia.

3. Jeder Mystiker ist also, wenn er auch vor der Welt der gröſste Idiot wäre, ein Philosoph, oder noch wahrhafter ein Theosoph, dem der himmlische Vater dasjenige geoffenbaret hat, was er den Weisen und Verständigen dieser Welt verbirgt. l. cit. Eruditi itaque in ea, quomodo libet aliunde idiotae sint, philosophi (imo theosophi verius) recte nominantur, quibus pater coelestis revelat ea, quae abscondit sapientibus et prudentibus hujus mundi.

4. Da nun Niemand wissen kann, was des Geistes Gottes ist, ausser der Begeisterte selbst, obschon der unstudirte Mystiker nicht immer versteht, seine innere Anschauung vollkommen in Worten und Schriften auszusprechen; (wie dann auch bey den Aerzten nichts verhindert, daſs die erfahrnen die schlechtern, und die unerfahrnen die bessern Raisonneurs seyen;) so sollen doch die Scholastiker, (d. i. die schulgerechten Theologen) auch die Schriften der unstudirten Mystiker fleiſsig und treulich lesen; und umgekehrt

wäre wohl zu wünschen, daſs die Mystiker, denen es zwar nicht an Andacht, aber doch an Wissenschaft gebricht, die Leitung gelehrter Theologen nicht verachteten. l. cit. Quia itaque nemo scire potest, quae sunt spiritus Dei, nisi qui est spiritus; (quamvis non tam plene verbis scriptisve tradi possunt, quam sensu intimo percipiuntur;) fierique possit hominem divinorum inexpertum plus et melius de his loqui scire, quam mysticum profundissimum: (quemadmodum etiam in medicina e. g. nihil prohibet, inexpertos effectuum ex sensu proprio meliores tamen rationatores esse ipsis expertis, expertos vero deteriores sermocinatores:) expediret utique viros scholasticos etiam mysticorum scripta diligenter fideliterque legere; et forte aggenerabitur in ipsis quidam amor et ardor experiendi ea in semetipsis, quae sola fide tenent: sic et contra optandum esset, mysticos, qui devotionem quidem habent sed non scientiam, theologorum doctorum directionem non spernere.

5. Das Werkzeug der mystischen Anschauung ist die intelligentia simplex, das ist die einfache geistige Sehe oder Sehekraft, die unmittelbar von Gott ein gewisses natürliches Licht erhalten hat, in welchem und durch welches die ersten Principien (Uranfänge) der Erkenntniſs als wahr und gewiſs erkannt werden, sobald man nur die Ausdrücke versteht. — Die Vernunft aber als Schluſskraft steht gleichsam an der Grenze zweyer Welten, der geistigen nämlich und der körperlichen, und dient daher jetzt der geistigen Anschauung, jetzt wieder der Sinnlichkeit. Gerson de mystic. theolog. considerat. X. Intelligentia simplex est vis animae cognoscitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis tantum apprehensis. — Ratio autem —— velut in horizonte duorum mundorum, videlicet spiritua-

lis et corporalis constituitur, et jam intellectui jam sensibilitati deservit. —

6. Entsprechend der einfachen schlichten Erkenntniſs (intelligentia simplex) der menschlichen Seele durch sich, erscheint dann auch ein ihr ursprünglich eingepflanzter Trieb, insgemein *συντήρησις* genannt, welcher von Gott unmittelbar eine gewisse Neigung zum Guten erhalten hat, wodurch sie sich angezogen fühlt, der Anmuthung oder Bewegung des Guten zu folgen, welches ihr in der rein-geistigen Anschauung vorgestellt wird; und so wenig die schlichte Erkenntniſs (intelligentia simplex) gewissen von ihr erkannten Wahrheiten ihre Zustimmung versagen kann, so wenig vermag die *συντήρησις* die ersten Principien des Sittlichen positive nicht zu wollen, wenn ihr diese von der schlichten Erkenntniſs vorgehalten werden. Gerson considerat. XV. Synteresis est vis animae appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur anima insequi rationem boni, ex apprehensione simplicis intelligentiae sibi repraesentati. —

7. Die rechte lebendige Anschauung Gottes, welche Erkenntniſs und Liebe zugleich gewährt, kann also weder durch Imagination noch durch abstraktes Denken allein erstrebt werden; und jene, die es auf diesen Wegen versuchen, werden unausbleiblich Phantasten oder Ketzer, und gewinnen mit ihrem vergeblichen Bemühen weiter nichts als Einbildung und Irrthümer. Gerson considerat. XXV.

8. Uebrigens hat die ächte mystische Theologie vor der gewöhnlich Schul-Theologie mehrere unwidersprechliche Vorzüge, als nämlich 1) daſs sie die Innigkeit des Gebets mit der Klarheit der Erkenntniſs vereiniget, und den Menschen unmittelbar über sich selbst erhöhet, wenn er nun Gott, der in ihn fährt,

gleichsam aus Erfahrung kennen lernt; 2) dafs sie jedem guten Menschen, auch dem unstudirten, zugänglich ist; 3) dafs sie in ihrer Art vollkommen seyn kann, auch ohne die Scholastik, dagegen diese nimmermehr ohne jene; 4) dafs sie auch allein ohne die speculative Wissenschaft, Ruhe und Seligkeit gewähret, die Wissenschaft aber nimmermehr ohne die Mystik; weil nämlich die Wissenschaft, welche mehr bemüht ist, Gott dem erkennenden Selbst ähnlich zu machen, als dafs der Erkennende wirklich aus sich selbst heraus und in Gott übergienge, Gott nimmermehr erkennt, wie er ist, sondern nur wie er von uns erkannt wird. Gerson considerat. XXIX. XXX. Praestat theologia mystica speculativae, 1) quod affectum jungat intelligentiae, hominemque elevet supra se ipsum, ubi incalescit ex cognitione experimentali illabentis in se Dei; 2) quod acquiri possit a quovis homine probo etiam idiota; 3) quod bene possit esse perfecta (in genere suo) sine omni literatura, minime vero scientifica perfecta esse queat sine mystica; 4) quod mystica etiam se sola quietat et beatificat, non vero sola cognitiva; quod scil. cognitio magis fatigat rem cognitam sibi assimilare, quam quod ipsa supra se exeat, et in rem eat; unde etiam Deum haud attingit prout est, sed tantum prout cognoscitur a nobis.

9. Das höchste Ziel der Mystik ist die Entzückung (raptus) nicht der Einbildungskraft oder der Vernunft, sondern des Geistes (mentis) selbst in Gott; so dafs der Geist ganz in Gott, den er einzig liebt, dahingerissen, ruhe, und in innigster Vereinigung ihm anhangend, mit ihm nur Ein Geist werde, durch vollkommene Gleichförmigkeit des Willens. Gerson considerat. XL. Mysticae finis supremus est raptus non imaginationis aut rationis sed mentis, qui quidem raptus etiam excessus mentis dicitur; ita, ut mens tota in Deo, quem unice amat, absorpta quiescat eique

intime unita inhaerens unus cum ipso spiritus fiat per perfectam voluntatis conformitatem.

Anmerk. Diese Mystik, in wie ferne sie eine begreifliche Wissenschaft seyn soll, hängt innigst mit Gerson spekulativer Logik (centilogium de conceptibus, Tom. IV. p. 794.) und Metaphysik zusammen, so wie umgekehrt seine Logik und Metaphysik auf jene zurückweist: denn spricht er: (libr. de modis significandi et de concordia Metaphys. cum Logica Tom. cit. p. 816. seq.) wer die Dinge nicht erfafst als Zeichen und Bild, die Gott bedeuten, heifst billig unverständig und stumpfsinnig, ja gleichsam ein Träumer und Phantast, als einer, der im wachen Zustande ungeschickter Weise die Zeichen der Einbildung für die Sachen selbst hält. Quicunque non accipit res, prout sunt signa Deum significantia, is merito dicitur non intelligens et hebes, imo quasi somniator et phantasticus, utpote qui in vigilia inepte signa phantasmatum pro rebus ipsis suscipit et habet. Und abermal Tom. opp. I. Col. 118. Wenn dich Jemand fragt, was doch wohl die göttliche Wesenheit, (natura naturans) abgesehen von dem göttlichen Verstande, sey? so antworte, wie es mich in meiner Jugend ein sehr berühmter Lehrer der Theologie lehrte, „dafs die göttliche Wesenheit also erfafst, Gott sey, und auch nicht Gott sey: sie ist nämlich Gott, weil nichts in Gott ist, was nicht Gott ist; sie ist aber auch nicht Gott, weil Gott nothwendig sein eigner Verstand ist, und ohne ihn nicht seyn kann. l. c. Si quaesierit aliquis ex te, quid sit essentia divina, si praescindatur ab intellectu divino? dic (prout dudum egregie mihi tunc adolescentulo suggessit unus famatissimus doctor in theologia), quod essentia divina praescindendo ab intellectu divino est Deus, et non est Deus. Est enim Deus, quia nihil est in Deo, quod non sit Deus; et tamen non est Deus, quia Deus est suus intellectus et non potest esse sine illo."

§. 86.

Thomas Hämmerchen v. Kempen.

Thomas a Kempis in seinen Büchern von der Nachfolge Christi hat sich den Zweck vorgesetzt: „Je-

den frommen, auch unstudirten Menschen, den Weg zu lehren, wie er sich selbst absterben, und nur Gott leben möge, mehr durch Abschällung von dem Irdischen, und durch Andacht, dann durch Wissenschaft.

Anquetil du Perron in Emendat. et Annotat. ad Tom. II. τῶν ὀυπνεκατων p. 561. urtheilt von diesem Manne: Thomam a Kempis facile suum Indi agnoscerent, Europaeos miserati, qui faces coelitus sibi oblati luminis respuunt. — Sogar die Form des dritten und vierten Buches könnte einen Indier leicht an das Lehrgespräch des Gottes Krishna mit Arjoon, seinem Lieblingsschüler im Bhagat-gceta oder Bhogovotgita erinnern. Siehe Klaproth Jul. Asiatisches Magazin Jahrg. 1802. St. V. ff. und Friedrich Schlegel Sprache und Weisheit der Inder. (Heidelberg 1808. S. 286. f.)

C.

Uebergang vom Mittelalter in die neuere Zeit. Wiederaufleben der alten klassischen Philosophie, und zugleich Erneuerung der Cabbalistik und Mystik, sammt allerley dadurch veranlaſsten neuen Combinations-Versuchen des XIV. und XV. Jahrhunderts.

1. XIV. und XVtes Jahrhundert.

§. 87.

Sinken der Scholastik und Entstehen einer neuern Zeit durch die Ausbildung eines dritten Standes in den freyen Städten, durch Cultivirung der lebendigen Volks-Sprachen, und durch Wiederaufleben des Studiums der alten Classiker. —

Dante, Petrarca, Boccaccio, die Dichter.

Die Abnahme des Ansehens und der allmählige Verfall der zuletzt nur noch dem positiven historisch-

dogmatischen Kirchenglauben dienenden Scholastik sowohl, als auch der bloſs allein frommen und gemüthlichen, gröſstentheils aber begrifflosen Mystik, dann die abermalige Erhebung und Erweiterung der Philosophie zu dem ihr gebührenden Rang einer freyen, selbstständigen, allgemeinen Vernunftwissenschaft, wurde zuerst in Italien a) durch das Emporkommen der freyen Städte, und eines gebildeten Bürgerstandes, der zwischen der Geistlichkeit und dem Adel in bescheidener Mitte stand, b) durch die Cultivirung der Volkssprachen zum künstlerischen und literärischen Verkehr, c) und endlich durch das Wiederaufleben des Studiums der alten Klassiker veranlaſst und herbeygeführt. —

Die ersten Bildner der italienischen Sprache zum Behufe der Wissenschaft und Kunst, nämlich die drey grossen Dichter Dante Alighieri, berühmt wegen seiner comoedia divina, (geboren 1265 † 1321) Franz Petrarca, berühmt wegen seines Liedes an Laura, (geboren 1304. † 1374.) und Johann Boccaccio, berühmt wegen seiner Decameron's (geboren 1313 † 1375), sind zugleich als die Vorläufer der bald nachher erneuerten klassischen Philosophie zu betrachten, die damals wunderbar genug schien, mit den christlichen Religions Begriffen, oder der gemüthlichen, so wie die alterthümliche Mythologie mit der Romantik des Mittelalters in Eins zusammen zu schmelzen. Denn der religiöse Geist des Mittelalters lebte gerade zu dieser Zeit noch in seiner vollen Kraft, und versuchte jetzt sogar, die heidnischen Dichtungen durch Unterlegung eines allegorischen Sinnes, sich anzueignen, wie dieses in Dantes comoedia divina ganz offenbar der Fall ist.

Noch mehr haben sich Petrarca und Boccaccio de Certaldo nicht nur als geniale Romantiker, sondern auch als eifrige Beförderer des Studiums der

alten griechischen und lateinischen Classiker ausgezeichnet. Petrarca lernte im Jahre 1341 von dem calabresischen Mönche Barlaam, nachmals Bischofe von Girraci und Locra, griechisch; Boccaccio brachte den Philosophen Leontio Pilati aus Griechenland nach Venedig und Florenz, in welcher letztern Stadt er ihm 1360 die Stelle und Besoldung eines öffentlichen Lehrers der griechischen Sprache und Literatur verschaffte. Auch zu Venedig ward im Jahre 1395 ein geborner Grieche, Manuel Chrysoloras, zum öffentlichen Lehrer der griechischen Sprache angestellt.

a) Humanistische klassische Philosophie des XV. Jahrhunderts.

§. 88.

Eingewanderte Meister der griechischen Literatur und Philosophie in Italien v. 1438 – 1453.

Noch mehr kam die griechische Sprache, Literatur und Philosophie in Italien seit der wiederholten Einwanderung der griechischen Gelehrten v. 1438 — 1453, d. i. vom Ende des Conc. zu Florenz bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken, empor. Die merkwürdigsten dieser Ankömmlinge, die in der Philosophie zu einem dem Christenthume angepaſsten Platonism sich bekannten, waren:

1. Georgios Gemistios Plethon aus Konstantinopel gebürtig, der mit dem Kaiser Joan. Palaeologus und andern berühmten Männern seiner Nation auf das grosse Concil zu Florenz kam, ohne je wieder nach Griechenland zurückzukehren. Von seinen Schriften sind besonders merkwürdig: Eine Auslegung über die magischen Orakel des Zoroaster, welchen er mit Plato auszugleichen sucht; ein Buch von den Gesetzen, enthaltend den Ent-

wurf einer christlich - platonischen Republik; eine Ethik oder Tugendlehre, deren Grundsatz ist, daſs wir, Gott nachahmend, gut seyen, so viel es Menschen möglich ist; endlich ein Buch über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, darüber er mit Georg Scholarius und Georg von Trapezunt in verdrüſsliche Streitigkeiten gerieth. Er starb zwischen 1440 und 1452. Das Meiste von seinen Schriften ist noch ungedruckt. —

2) Bessarion, aus Trapezunt gebürtig, Erzbischof von Nicaea und nachmals der römischen Kirche Cardinal, († 1472.) war in der Philosophie des Gemistios Schüler, und hieng daher eben auch an Plato, ohne jedoch ausschlieſslich ihn allein für den einzigen Meister in der Philosophie zu erkennen. Vielmehr suchte er diesen mit dem Aristoteles zu vereinigen, und war sehr ungehalten, daſs Georg von Trapezunt die peripathetische Parthey auf unrechtmäſsige Weise durch Verunglimpfung des Plato zu erheben trachtete. Sieh seine Schrift: In calumniationem Platonis libr. IV. It. de natura et arte advers. eundem Trapezuntinum. Venedig 1516. Fol. Ejusdem Epistola ad Michaelem Apostolium de praestantia Platonis prae Aristotele graec. cum vers. latin. in den Memoires de l'academ. des inscript. Tom. III. p. 303. —

* Die übrigen eingewanderten Griechen waren Philologen, die Unterricht in der griechischen Literatur ertheilten, und Klassiker übersetzten; die angesehensten darunter waren: Theodor Gaza aus Thessalonich † 1478, ein vortrefflicher Grammatiker; der oben genannte Georg von Trapezunt, († 1484.) ein Peripatetiker; Joannes Argyropolus, aus Konstantinopel († 1486); Constantinus Lascaris, auch aus Konstantinopel († 1493); Demetrius Chalcondylas aus Athen († 1510.), und Joannes Lascaris († 1535.), der an der Widerherstellung des Studiums der

griechischen Literatur in Frankreich, welches Gregorius Tiphernas (1458.) daselbst eingeführt hatte, grofsen Antheil nahm.

§. 89.

Schüler dieser Meister, welche sich in Italien und Frankreich im XV. Jahrhundert hervorthaten.

In den Schulen dieser Männer bildeten sich die berühmtesten Philologen und Antischolastiker des XV. Jahrhunderts, welche auch das Studium der alterthümlichen klassischen Philosophie durch getreue, aus dem Urtexte selbst gelieferte Uebersetzung griechischer Philosophen nicht wenig beförderten. Zu diesen gehören:

1. Laurentius Valla, ein Römer, † 1457, berühmt als Antischolastiker wegen seiner drey Bücher de dialectica contra Aristoteleos, und einiger anderer Streitschriften und philosophischen wie auch philologischen Aufsätze, die durch Witz, Mannigfaltigkeit und Eleganz einen vorzüglichen Reiz haben.

2. Poggius Bracciolini, ein Florentiner, des vorigen Gegner, († 1459) gab populär-philosophische, satyrische und antiquarische Aufsätze, und machte sich besonders durch Auffindung und Erhaltung vieler Ueberbleibsel des Alterthums um die Nachwelt verdient.

3. Franciscus Philelphus aus Tolentino, († 1481) gab ebenfalls, ausser vielen Uebersetzungen aus dem Griechischen, einige vermischte Aufsätze und Briefe heraus, die hauptsächlich die Erziehung der Jugend und ihre Bildung zur Humanität zum Gegenstande hatten.

4. Rudolph Agricola, (vulgo Peurlin, d. i. Bäuerlein,) † 1485 ein Friesländer aus der Gegend von Gröningen, doch in Italien gebildet, verband, der erste Deutsche, die Humaniora mit der Philosophie, und schrieb nebst vielen andern Abhandlungen, dar-

innen er sich als Antischolastiker aussprach, de Inventione dialectica libr. III. Er war übrigens nicht nur des Griechischen, Hebräischen und Lateinischen, sondern auch des Italienischen und Französischen kundig, stand mit den ansehnlichsten Gelehrten seines Zeitalters im Verkehr, und bey dem Wormsischen, Pfälzischen und Kaiserlichen Hofe in grossem Ansehen.

5. Hermolaus Barbarbus aus Venedig, (starb 1493) hinterliefs ausser vielen geschätzten Uebersetzungen aus dem Griechischen des Aristoteles, Themistius und Dioskorides, vortreffliche kritische Anmerkungen zur Naturgeschichte des Plinius, und zur Geographie des Mela.

6. Marsilius Ficinus aus Florenz († 1499) der letzte und vortrefflichste dieser Reihe, von Jugend auf zum Studium der griechischen, besonders aber der platonischen Philosophie aus den Quellen angeführt, gab, als das Haupt der von Cosmo de Medicis gestifteten platonischen Academie, eine im Ganzen wohlgerathene, correcte, fliefsende, und doch gröfstentheils getreue Uebersetzung des Plato und Plotin, sammt einem Commentar über den letztern, worauf er auch noch den Jamblichus und Proclus, ja endlich sogar noch den Poëmander des angeblichen Hermes Trismegistus folgen liefs, fälschlich diefs jüngere unterschobene Machwerk für die ächte Quelle haltend, daraus Plato selbst geschöpft habe. — Besonders aber lag ihm am Herzen, in seiner Platonischen Theologie, die damals von den meisten Aristotelikern, (sie mochten nun dem Alexander von Aphrodisium oder dem Averroës folgen), geläugnete Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erweisen. Sieh Ficini theologia Platonica, sive de immortalitate animorum, et aeterna beatitudine libri XVIII. tom. opp. I. Paris. 1641. Fol.

Nun kann man zwar nicht läugnen, daſs Ficin in diesem Werke ein seltsames Gemengsel von platonischen, aristotelischen und christlichen Begriffen aufstellt, und im völligen Ernste bemüht ist, den Plato und Aristoteles nicht nur mit einander, sondern auch beyde mit den heiligen Schriften des alten und neuen Bundes in Uebereinstimmung zu bringen: allein was Wunder, daſs in religiösen Gemüthern mit jedem Tage ein lebhafteres Bedürfniſs entstand, die alte, nun das zweyte Mal wiederauflebende Wissenschaft der Griechen dem Christenthume aufs neue anzupassen, da die neuen Peripatetiker und Humanisten, wie sie sich nannten, nicht nur die pedantische geschmacklose Form der christlichen Scholastik und Mystik, bezaubert von der schönern Form des Alterthums, verwarfen, sondern selbst die innere Tendenz der frommen christlichen Weisheit, „nicht mehr für sich, sondern nur als Dienerin, Sprosse und Verfechterin der göttlichen Offenbarung bestehen zu wollen," schnöde miſskannten, und uns aus blindem Eifer für die griechische Kunst und Wissenschaft eine ganz und gar Gott vergessende Naturlehre, und statt des Christenthums den alten heidnischen Gottesdienst (wo möglich) zurückgeführt haben würden.

b) Griechisch-orientalische Mystik und Cabbalistik des XV. Jahrhunderts.

§. 90.

System des Marsilius Ficinus zu Florenz.

Gleichwie sich also ehemals gegen die Dialektik Spitzfindigkeiten der raisonnirenden, speculativen Theologie der Scholastiker die gemüthliche enthusiastische Mystik, dringend auf eine minder gelehrte, doch innigere und mehr beseligende Auslegung und Anwen-

dung der göttlichen geoffenbarten Schriften erhoben hatte, (Sieh oben §. 81.) so stellte sich nun der wiederaufblühenden alten klassischen, das Christenthum fast miſskennenden, und das Göttliche über dem rein Menschlichen beynahe vergessenden Philosophie, eine neue platonisch-cabbalistische Mystik entgegen, die sich zur Aufgabe setzte, die griechische Weisheit selbst wenigstens mittelbar als entsprossen und abgeleitet aus göttlicher Offenbarung darzustellen, durch Nachweisung der vermeintlichen Quellen, woraus Plato und Aristoteles schöpften.

Diese Mystik bildete sich im XV. Jahrhundert in Welschland durch Ficin zu einem Systeme aus, und wurde von daher im folgenden Jahrhundert nach Deutschland, und endlich auch nach England verpflanzt.

Ficins System bestand der Hauptidee nach in Folgendem:

1. Die menschliche Seele hat ihre Abkunft von Gott; und eben darum ist ihre Bestimmung, so wie sie sich von den Banden der Materie losreiſst, wieder mit Gott vereint zu werden.

2. Für diese Bestimmung bürgt das jeder vernünftigen Seele schon ursprünglich angeborne Streben nach der Erkenntniſs der unbedingten Wahrheit und dem Besitze des höchsten Gutes; — denn Gott, die unbedingte Wahrheit und das höchste Gut ist etwas von der erkennenden und anstrebenden (subjectiven) Vernunft selbst verschiedenes und über sie erhabenes.

3. Ohne anschauende Erkenntniſs der unbedingten Wahrheit, welche allein durch göttliche Erleuchtung, und ohne den Besitz des höchsten Gutes, welcher nur durch die innigste Vereinigung mit Gott möglich ist, kann die vernünftige Seele nie ihre Glück-

seligkeit erreichen. — Sie sehnt sich daher nach Gott, als ihrer wahren Heimath.

4. Da nun diese Sehnsucht nicht gestillt werden kann, so lange die Seele an den irdischen Körper gefesselt ist, so würde der Mensch das unglücklichste Geschöpf seyn, wenn er nicht unsterblich wäre.

5. Vermöge der höhern und edlern Natur seiner Seele ist daher der Mensch das Mittelwesen zwischen Gott und der gesammten Körperwelt.

6. Zwar mufs man auch in der Körperwelt, das überall durch Thätigkeit sich offenbarende Leben zu erklären, eine von der an und für sich todten Masse verschiedene derselben einwohnende Kraft annehmen, wodurch die extensiven und intensiven Qualitäten der mannigfaltigen Gebilde derselben erklärt werden: allein alle diese beseelenden Formen, welche mit der Materie gleicher Theilbarkeit unterworfen sind, und ohne sie gar nicht bestehen oder wirken können, sind eben darum nur vergänglich und sterblich.

7. Wie die vernünftige Seele des Menschen, so ist jedoch auch die allgemeine Weltseele unsterblich, weil sie gleichfalls von den Schranken der Zeit und von der Materie unabhängig ist. Da von ihr unmittelbar alle Kraft, Leben und Gesundheit ausströmt, so kann derjenige Leib, der sich ihres geistigen Einflusses zu erfreuen hat, ein sehr langwieriges Leben geniefsen.

§. 91.

System des Joannes und Joannes Franciscus Picus.

Dieselbe Mystik und das gleiche Bestreben, den Plato und Aristoteles mit einander und beyde mit der christlichen Lehre zu vereinigen, erbte von **Ficin** zuvörderst auf **Joannes Picus** Grafen und Herrn

von Mirandola und Concordia (gebor. 1463 † 1494) fort. Sein wahrhaft religiöses Gemüth konnte den Ursprung aller ächten Weisheit nur in der göttlichen Offenbarung finden, deren älteste Urkunden zuvörderst die mosaischen Schriften enthalten, aus welchen folglich mittelbar oder unmittelbar die Weisen aller Völker, und darunter besonders auch die Griechen, und vorzüglich Pythagoras und Plato schöpften.

Picus lernte daher mit unbeschreiblichem Eifer zu dem Lateinischen und Griechischen auch noch das Hebräische, Chaldäische und Arabische, um die heiligen Schriften des Moyses und der Propheten, die angeblichen chaldäischen Orakelsprüche des Zoroaster, die Bücher der arabischen Mystiker und die jüdischen Cabbalisten aus ihrem Urtexte zu studiren. Er lud sogar 1486 alle Gelehrte Europa's zu einer öffentlichen Disputation über 900, von ihm aus allen Theilen der Philosophie, Mathematik und Theologie ausgehobenen Sätze nach Rom ein, wobey er denjenigen die Vergütung der Reisekosten versprach, die diese Einladung annehmen würden.

Nun kam zwar diese Disputation theils wegen des fremden, und den wenigsten der damaligen Gelehrten verständlichen Inhalts der Disputirsätze selbst, die gröſstentheils lauter platonische, zoroastrische, pythagoräische und cabbalistische Lehren enthielten, theils aus Miſsgunst der Geistlichkeit, und besonders der römischen Curialisten, nicht zu Stande: doch vertheidigte Picus, als der Papst seine Disputirsätze für verdächtig und der Religion gefährlich erklärt hatte, die Unschuld und Orthodoxie derselben durch eine öffentliche Apologie, darinnen er zu erhärten suchte, daſs die Wahrheit der christlichen Lehre gerade durch den herrlichen Consensus mit der ältesten Urphilosophie des Orient am besten bestättiget werde.

In

In seinen spätern Jahren legte er sich ganz auf die Theologie und Auslegung der heiligen Schrift, und gab im Jahre 1491 die ihm angefallene Regierung wieder auf, um desto ungehinderter studiren zu können. — Die Werke dieses Mannes, der als ein Wunder seiner Zeit angestaunt wurde, und dem man bey vielen Verirrungen aus Mangel an Kritik einen genialen Geist, einen religiösen Sinn und eine besondere Hochschätzung des Christenthums nicht absprechen kann, erschienen öfters im Drucke, als nämlich 1486. Fol. s. l. 1496 f. zu Bologna, 1498 f. zu Venedig. Seines Bruders Sohn Joannes Franciscus Picus trat gleichfalls aus Bewunderung in die Fufstapfen seines Onkels, und stritt gegen den Dünkel der nur allein heidnischen, aus der blofsen sich selbst genügenden Vernunft geschöpften Philosophie, darauf besonders sich fufsend, dafs alle wahre Wissenschaft und praenotio (Vorahnung) nicht anders woher, als allein aus göttlicher Erleuchtung durch innere Eingebung und Begeisterung entstehen und erzeugt werden könne. Des jüngern Joannes Franziscus Picus Werke erschienen zu Basel 1601. —

2. *XVI. Jahrhundert.*

a) Antischolastiker und klassische Aristoteliker.

§. 92.

Emporkommen des in der Urschrift wieder bekannt werdenden Aristoteles.

Das Sinken der Scholastik und das gegentheilige Emporkommen der klassischen und humanistischen Studien mit den von Zeit zu Zeit erneuerten Klagen gegen die scholastische Barbarey dauerte auch im XVI. Jahrhunderte fort, nur dafs jetzt neben Plato auch noch Aristoteles besonders durch Aerzte und an-

dere weltliche Lehrer zu hohen Ehren kam. — In der That war auch Aristoteles in den christlichen Schulen (freylich nur mittelbarer Weise, da ihn nur die wenigsten bisher aus der Urschrift kannten) gleichsam schon ein alter Bekannter; seine Schriften erhielten ein vollständigeres System, als selbst jene des Plato, und bothen einen grössern Apparat gelehrter Erkenntnisse, besonders aus der Naturkunde, dar; allein indem diese neuen Aristoteliker ausschliefslich nur die von Gott getrennte Natur zum Mittelpuncte ihrer Forschungen machten, beförderten sie leider, ohne vielleicht es selbst zu wollen, den Unglauben und die Irreligiosität.

§. 93.

Petrus Pomponatius.

Der Anführer der neuen, den Aristoteles aus seinen eignen Grundsätzen und dem Urtexte seiner Schriften erklärenden Peripatetiker unter den Italienern, wurde Petrus Pomponatius, Professor der Philosophie zu Padua und zu Bologna, ein Zwerg am Körper, aber ein grosser Geist, geboren zu Mantua 1462, gestorben zu Bologna 1525.

Ueberzeugt, dafs eine Lehre Gegenstand des geschichtlich-geoffenbarten Religionsglaubens seyn möge, die aus Vernunftgründen, und folglich philosophisch unerweislich ist, wagte er es in seinem Buche de animarum immortalitate, Bononiae 1516. 8. Venetiis 1525. Fol. und Paris. 1638. 8. die Lehre von der menschlichen Seelen Unsterblichkeit nach der Aristotelischen Philosophie für unerweislich zu erklären, indem er jedoch ausdrücklich hinzusetzte, dafs die affirmativa durch das Evangelium entschieden sey, und dafs er diese Entscheidung als einen Glaubensartikel annehme: wissen aber, meinte er, könne man hierüber

schlechterdings nichts. Denn wenn die Seele, (nach Aristoteles) eine bloſse Form, die Form aber allemal mit dem durch sie informirten Körper vergeht, was hat man wohl nach dieser Philosophie für Gründe, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu behaupten? —. Mihi itaque videtur, (sagt er am Schlusse seines Buches) nullas rationes naturales adduci posse, quae cogant, animam esse immortalem; sed et multo adhuc minus, quae probent animam esse mortalem. — Utut enim anima humana in sui intellectione non indigeat corpore, ut subjecto, cum ipsa ut intellectiva non sit modo quantitativo in corpore, (potest enim intellectus reflectere super semetipsum, discurrere et universaliter comprehendere, quod virtutes organicae et extensae minime possunt,) — — — quoniam tamen intellectus humanus sensui conjunctus est, et ex toto a materia et quantitate absolvi non potest, ideo etiam anima nequaquam sine phantasmate intelligit, sed indiget corpore ut objecto; quoniam intellectio neque ex toto dependet ab hic et nunc, neque ex toto ab hic et nunc absolvitur. Libr. cit. cap. 9.

Darüber bekam er nun mit den Mönchen Händel, und gerieth sogar in die Hände des strengen Ketzergerichtes, entwischte aber gleichwohl ohne Strafe; indem er seinen Richtern, (worunter viele, die ehemals seine Schüler waren, saſsen), den Unterschied, der zwischen Glauben und Wissen besteht, zu Gemüth führte.

Augustin Niphus, Professor der Philosophie zu Rom, und Kardinal Caspar Contarenus, des Pomponatius Schüler, schrieben beyde gegen ihn; allein Pomponatius blieb auf seiner Meynung, und setzte Jedem dieser Gegner eine eigene Vertheidigungs-Schrift entgegen, indem er besonders des Niphus spottete, mit der Bemerkung: er (Pomponatius) habe

einst zu Mailand einen Arzt gekannt, welcher in einer desperaten Krankheit ein Kräuterbad von allen Kräutern, welche auf einer Wiese zu finden seyn möchten, zu verordnen pflegte, in der Hoffnung, daſs eines darunter dem Kranken etwa heilsam seyn möchte: denn gerade so habe nun auch Niphus zur Vertheidigung eines philosophisch unerweisbaren Satzes alle Gattungen von Vernunftschlüssen und Sophismen zusammengesucht, so schwach und hinfällig sie auch immer seyn mochten, um zu sehen, ob nicht irgend eines anschlagen möchte.

Was Pomponatius auf den Grund antwortete, daſs der philosophische Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele, wenn er laut würde, die Menschen leicht zur Unsittlichkeit verleiten möchte, verdient eine besondere Erwägung; er sagte nämlich libr. cit. cap. 14. 15., daſs es, die Menschen zu einem rechtlichen Leben zu vermögen, genug sey, ihnen zu zeigen, wie ihre eigene Glückseligkeit schon hier in diesem Leben an die Erfüllung gewisser Pflichten gebunden sey: übrigens aber würden gerade die besten und weisesten unter ihnen, die von Natur aus edel und gut geartet sind, zur Tugend durch die Würde derselben hingezogen, und von dem Laster durch die bloſse Häſslichkeit desselben aufs kräftigste zurückgehalten, ohne daſs dabey ihr Augenmerk weder auf die Erhaltung von Belohnungen, noch auf die Vermeidung von Strafen gerichtet sey. Im Gegentheile (behauptet er) haben viele Schelme die Unsterblichkeit der Seele geglaubt, und seyen dennoch dadurch um nichts besser geworden; während viele rechtschaffene Männer, die nicht daran glaubten, gleichwohl ihr ganzes Leben hindurch der Tugend treu blieben. — Aber, so antworte ich, sollte sich dann diese widersprechende Erscheinung nicht also erklären lassen, daſs bey jenen Schelmen der Kopf besser war, als das Herz, und die Erkennt-

nifs richtiger, als die Handlungsweise; dagegen bey den obengenannten Guten nur das reinere Gefühl des Herzens die Irrthümer der Erkenntnifs verhinderte, je praktisch zu werden.

Auch die Frage von der Vereinigung des Fatums und der göttlichen Vorsehung mit der menschlichen Freyheit machte dem Pomponatius so vieles zu schaffen, dafs er sich selbst in seinem Werke libr. III. de fato, cap. 7. dem am Caucasus angeschmiedeten Prometheus vergleicht, dem beständig die Sorgen des Nachdenkens wie ein Geyer an der Leber nagen, und der daher weder essen, trinken noch schlafen kann, ein Gegenstand des Spottes für Thoren, der Verfolgung für Ketzerrichter, und des Kopfschüttelns, für das Volk; — doch kam er zu keinem positiven Resultate. Denn, dafs die Folge (consequentia) nothwendig seyn könne, ohne dafs darum das Folgende selbst (ipsum consequens) nothwendig werde, däuchte ihm ganz unverständlich und mehr einer Täuschung als Antwort ähnlich zu seyn. Id. libr. II. cap. 7. Nam quod dicunt, esse necessitatem consequentiae (ut e. gr. peccet, quem Deus comprehendit peccaturum) non vero necessitatem consequentis, (ut ille non peccet libere, i. e. ex sua voluntate;) utinam tam bene intelligeretur, quam bene involvitur; nam videntur potius esse illusiones istae, quam responsiones. Sein Werk: De fato, praedestinatione, et libertate hominis libr. III. erschien zu Basel 1525.

Seine Schrift von den Verzauberungen, (De Incantationibus, seu de naturalium effectuum admirandorum causis), geschrieben zu Bologna 1520, gedruckt zu Basel 1556 und 1567, wurde eben auch als sehr gefährlich verschrieen; indem er darinnen merken liefs, dafs er nichts von allem dem glaube, was man von der schwarzen Kunst und von den Wir-

gegen die bisherige scholastische Methode sich erklärten, und sie durch eine bessere ersetzt wünschten.

So schrieb zur Zeit der kurzen Morgenröthe der wiederauflebenden alt-klassischen Literatur in Spanien unter Kardinal Ximenes, Joannes Ludovicus Vives v. Valentia, († 1540) der Lehrer der Prinzessin Maria, Tochter K. Heinrich VIII. in England, welche nachmals als Königin regierte. De caussis corruptarum artium, et de tradendis meliori methodo disciplinis; eine literärische Encyclopädie von bleibend historischer Brauchbarkeit, und reichhaltig an treffenden Bemerkungen über die unrichtigen Maximen der Scholastiker, ihre Eitelkeit, Streitsucht, Jagd auf Subtilitäten und Vernachlässigung der klassischen Sprache und jeder Eleganz.

Desgleichen bestritt Jacques le Fevre d'Étaples, (faber stapulensis) ein Franzose aus Picardie († 1537), der erste die Scholastik in Frankreich, und führte statt derselben die reinere Peripatetik in den Schulen ein.

§. 96.

Philippus Melanchthon.

Unter den deutschen Protestanten brachte zuerst Philipp Melanchthon den gereinigten Aristoteles wieder in Aufnahme; weil er die Philosophie zuvörderst nur im Verhältnisse als dienendes Werkzeug zum Studium der christlichen Theologie sich dachte, und in des Aristoteles Schriften die wenigsten Sophistereyen, und die gründlichste Methode zu finden glaubte. Luther hingegen wollte anfangs den Aristoteles ganz abgeschafft haben, „Mein Rath wäre, daſs die Bücher Aristotelis Physicorum Metaphysicae, de anima et Ethicorum, welche bisher für seine besten gehalten wurden, ganz würden abgethan, sammt allen Commenta-

rien; so doch nichts daraus mag gelernt werden; dazu auch seine Meinung bisher Niemand genug verstanden hat, und mit unnützer Arbeit und Kosten so viel edler Zeit und Seelen umsonst damit beladen gewesen sind." Tom. opp. I. S. 130. Edit. Jenens. 1560.

Melanchthons eigene Lehrbücher über Logik, Physik, Seelenlehre und Moral konnten wenigstens zum Nachdenken auf das Bessere und Richtigere leiten. In seinem Compendium der Dialektik, sucht er, der durch scholastische Subtilitäten in Verachtung gekommene Logik durch Vereinfachung, Verbindung mit Rhetorik, und passende Beyspiele wieder aufzuhelfen.

In der Physik und Metaphysik, welche er in Eins zusammenschmilzt, fängt er mit Gott, als der obersten Ursache alles Wirklichen an, geht dann zur Theorie der einfachen Körper des Himmels und der Gestirne über, handelt darauf von den Principien der Körperwelt, Materie, Form und Privation, und endet mit der Betrachtung der Natur des Menschen, seiner Bestimmung und seiner Seelenunsterblichkeit. — Die aristotelischen Lehren von der Ewigkeit der Welt, von dem Fatum und von der Vergänglichkeit der menschlichen Seele, verwirft er geradezu als mit der christlichen Religion unverträglich. Das Daseyn Gottes beweist er theologisch aus dem Daseyn der Vernunft, des Gewissens und der überall sichtbaren Zwecke; — auch giebt er gewisse angeborne mathematische, physische und moralische Erkenntnisse zu, die aller zeitlichen Erkenntnifs vorangehen, und diese erst möglich machen. — In der Moralphilosophie setzt er den Endzweck des Menschen in Erkenntnifs und Liebe Gottes durch Befolgung seiner Gebothe: — die Tugend ist ihm die Eigenschaft des Gemüthes, wodurch der Mensch geneigt gemacht wird, dem göttlichen Gesetze, d. h. dem Urtheile der Vernunft, welches mit der göttlichen Vernunft übereinstimmt, zu folgen.

§ 97.

Petrus Ramus (de la Ramée.)

Durchaus als Gegner und Widersacher des Aristoteles trat in Frankreich unter den Hugonotten Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), geboren 1515, gestorben 1572, auf.

Er war eines armen Köhlers Sohn, hatte aber ein so herrliches Genie, und fühlte einen so unwiderstehlichen Drang zum Studiren, daſs die dürftigsten Umstände nicht im Stande waren, denselben zu unterdrücken. Nachdem er also in der lateinischen und griechischen Sprache einen guten Grund gelegt, und dann $3\frac{1}{2}$ Jahr die Philosophie, besonders aber Logik und Mathematik, mit besonderm Fleiſs studirt hatte, wählte er sich, als er nun Magister werden sollte, zum allgemeinen Erstaunen aller Lehrer die Thesis: in allen Stücken das Gegentheil wider den Aristoteles zu behaupten; — und hielt auch Wort, einen ganzen Tag hindurch die Disputation gegen jeden Gegner mit vieler Gewandtheit und Gegenwart des Geistes fortsetzend.

Seine beyden ersten Bücher, welche er unter dem Titel: „Institutiones dialecticae, und Animadversiones Aristoteleae, zu Paris in demselben Jahre 1543 (8.) herausgab, wovon das letztere das Verwerfungsurtheil der aristotelischen Logik aussprach, das erstere hingegen seine eigene angeblich bessere vortrug, erregten grossen Lärmen, ihre fernere Verbreitung ward unter schweren Strafen verboten, und dem Verfasser selbst untersagt, über sie Vorlesungen zu halten, oder ohne ausdrückliche besondere Erlaubniſs des Königs Logik und Philosophie vorzutragen: worüber seine Feinde laut triumphirten.

Allein die Freude dauerte nicht lange, denn Ramus kam bald wieder empor, und wurde nach einigen Jahren sogar zum öffentlichen Lehrer der Bered-

samkeit und Philosophie zu Paris angestellt, worauf er nunmehr eine anti-aristotelische Physik (scholarum physicarum libri VIII. contra Aristotel. totidem acroamaticos, Paris 1565. 8.) und anti-aristotelische Metaphysik (scholarum metaphysicarum libri XIV. in totidem metaphysicos Aristotel. Paris 1566. 8.) herausgab.

Ganz ruhig liefsen ihn jedoch auch während dieser Zeit seine Gegner nicht und während der Religionskriege in Frankreich verlor er jedesmal seine Lehrstelle, und mufste ins Ausland flüchten, konnte aber als Anti-Aristoteliker selbst an protestantischen Universitäten keine Aufnahme finden.

Endlich kam er zu seinem Unglücke im J. 1571. nach Paris zurück, und würde das Jahr darauf in der St. Bartholomäus Massacre zu Paris mit andern Hugonotten jämmerlich ermordet. Seinen tragischen Tod erzählt der Geschichtschreiber Thuan. libr. LII. ad ann. 1572. folgendermassen: Carpentario aemulo et seditionem movente immissis siccariis e cella qua latebat extractus, et post depensam pecuniam inflictis aliquot vulneribus per fenestras in aream praecipitatus, et effusis visceribus, quae pueri furentes magistellorum pari rabie incitatorum impulsu per viam sparserunt, et cadaver ipsum scuticis in professoris opprobrium diverberantes contumeliose et crudeliter raptaverunt.

Seinem persönlichen Charakter nach war er nicht nur ein grosser Gelehrter in allen damals bekannten Wissenschaften, sondern auch ein uneigennütziger, mäfsiger, enthaltsamer, frommer und der reformirten Religion eifrig ergebener Mann; nur dafs er ein wenig zu eigensinnig auf seinen Meinungen bestand, und den Geist des Widerspruchs zu sehr liebte. Gewifs würde auch seine Umstaltung der aristotelischen Dialektik, Physik und Metaphysik mehr Eingang gefunden haben, wenn sie nach einem mehr überlegten

Plane unternommen, und vollständiger und gründlicher von ihm wäre ausgeführt worden. —

So war leider seine Logik durchaus nur populär, nicht philosophisch, und in der Physik und Metaphysik widerlegt er manchmal den Aristoteles ohne ihn verstanden zu haben, und ohne ihm einmal die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die dessen Genie verdiente; — kurz, Ramus wurde kein eigentlicher Reformator der Philosophie, und brachte die Wissenschaft um nichts weiter; er hatte nur gezeigt, daſs man beym Aristoteles nicht stehen bleiben dürfe.

§. 98.

Joannes Genesius Sepulveda, und Jacob Zabarella.

Gleichzeitig mit Ramus wurden als gereinigte Peripatetiker berühmt: 1) Joannes Genesius Sepulveda, ein Spanier, ehedem Aufseher des collegii hispanici zu Bologna, nachmals Domherr zu Salamantica, des Kaisers Karl V. Theolog und Historiograph, geboren 1491. † 1572. In der berühmten und wichtigen Streitfrage, betreffend die Rechte der neuen spanischen Herrn gegen die ihnen zugetheilten Eingebornen des eroberten America's, behauptete er im Jahre 1547 gegen den edlen und frommen Bartholomäus las Casas, den mitleidigen und uneigennützigen Beschirmer und Sachwalter der letztern, „daſs den Spaniern nach göttlichen und menschlichen Rechten erlaubt seye, dieselben nach dem Kriegsrechte des Alterthums als leibeigene Sclaven zu behandeln.“ Sieh Thuani Histor. sui temp. libr. XLV. ad annum 1572.

2) Jacob Zabarella, Professor der Philosophie zu Padua, (geboren 1533. gestorben 1589), welchen man ebenfalls, wie den Pomponatius (§. 93.) wegen seiner philosophischen, dem Aristoteles zufolge behaup-

teten Lehren der Irreligion beschuldigte. Sieh Bayle Artic. Zabarella. Seine wichtigsten Werke sind ein Commentarius in Analytica posteriora Aristotelis, der im Jahr 1582 erschien, und im Jahr 1584 von ihm in einer eigenen Schrift gegen Franz Piccolomini, seinem Amtsgenossen und Nacheiferer, vertheidigt wurde; ferner ein physikal. Werk, de Rebus naturalibus, Libr XXX., das dem Papste Sixtus V. zugeeignet ist, und 1589 im Druck herauskam. Die Auslegung über des Aristotelfs drey Bücher de anima gab erst nach dessen Tode sein Sohn Franz Zabarella heraus 1604.

b) Cabbalistisch-alchymische Mystiker.

§. 99.

Entstehen der cabbalistisch-alchymischen Mystik in Deutschland. Joannes Capnion (Hans Reuchlin).

In Deutschland trat, während des Verlaufes des XVI Jahrhunderts die Mystik eines Theils der buchstäblich historisch-dogmatischen Schriftauslegung als orientalische allegorisirende Cabbalistik durch Reuchlin; — andern Theils der empirisch-materialistischen Natur- und Heilkunde als alchymische und syderische Magie durch Cornelius Agrippa und Theophrastus Paracelsus gegenüber; die jetzt nur weiter verfolgten, was vor ihnen schon Albert der Grosse, Thomas v. Aquino, Joannes Duns Scotus, Arnoldus de villa nova, Raymundus Lullius, Roger Bacon, Basilius Valentinus u. s. w. Chemiker und Experimentatoren des Mittelalters (§. 78.) begonnen hatten. —

Joannes Capnio (vulgo Hans Reuchlin) der Anführer der deutschen Cabbalisten, geboren 1455 zu Pforzheim, Doctor der Rechte, und eben sowohl Hof- als Schulmann, († 1522) hatte sich in Frankreich und

Italien gebildet, und im Umgange mit Ficinus in Florenz eine besondere Vorliebe für die geheime orientalische Weisheit eingesogen.

Sich freuend daher, daſs Ficin (§. 90.) den Plato in Italien, und Faber d' Etaples (§. 95.) den Aristoteles in Frankreich, mit ihren neuen Uebersetzungen und Commentarien versehen, mit so gutem Erfolg wieder aufleben gemacht, und in die verbesserten Schulen und das gelehrte Publicum wieder eingeführt hatten, wollte er nun seinerseits in Deutschland den Pythagoras gleichfalls aus den Schriften der Cabbalisten, darinnen er gründliche Aufschlüsse von desselben Zahlenlehre gefunden zu haben glaubte, wieder neu erwecken, und schrieb zu dem Ende seine Abhandlung de Verbo mirifico, libr. III. Basel 1494. f. und de Arte cabbalistica libr. III. Hagenau 1517. f. Allein die mannigfaltigen Geschäfte, und die verdrüſslichen Streitigkeiten, die sein Alter verbitterten, mögen wohl die Ursachen seyn, daſs es Reuchlin bey diesen Vorarbeiten bewenden lassen muſste.

Der Mann ist übrigens besonders auch dadurch merkwürdig, weil er nicht nur durch sein Ansehen dem Studium der oriental. Sprachen unter den Deutschen wieder emporhalf, sondern auch vielleicht der einzige war, der verhinderte, daſs nicht der Talmud und alle hebräischen Bücher, die Bibel allein ausgenommen, in Deutschland aus blindem Haſs gegen die Juden hinweggenommen und zerstört wurden. Der heftige Streit, darein er hierüber als vermeintlicher Judenfreund und Schützer mit den Dominikaner-Zeloten zu Cöln und Paris verwickelt wurde, gab dem bekannten Ulrich v. Hutten (geboren 1488, gestorben 1523.) zu der satyrischen Briefsammlung der obscurorum virorum Gelegenheit; welche man noch gegenwärtig nicht ohne Lachen lesen kann. —

§. 100.

Cornel. Agrippa v. Nettersheim.

Nach ihm beförderte die öffentliche Verbreitung der cabbalistischen Mystik als Lehrer und Schriftsteller vorzuglich Henricus Cornelius Agrippa v. Nettersheim, geb. 1487, † 1535. Aus seinen Werken, die 1536, ohne Angabe des Orts in 8., und 1600 zu Lyon gleichfalls in 8., aber etwas verstümmelt herauskamen, sind besonders merkwürdig seine drey Bücher de occulta Philosophia, seine im Alter geschriebene Abhandlung de Vanitate scientiarum, und sein Briefwechsel in fünf Büchern.

In seinen drey Büchern de occulta Philosophia vertheidigt er die Magie, welche er nach den drey Welten, in welchen sie zu schaffen hat, in die natürliche oder elementarische, die himmlische oder astralische, und die göttliche eintheilt, und als die Vollendung der Philosophie preiset, welche in das innerste Geheimniſs aller Wesen eindringt. (Vergl. oben im I. Bande §. 150. die Lehre des Apollonius von Thyana.)

In seinem Werke de Vanitate scientiarum tritt er als Skeptiker auf, und zeigt nicht nur mit vielen Gründen das schwankende, eitle und unzuverläſsige aller bloſs menschlichen Erkenntniſs, die sich noch nicht bis zum unmittelbaren Anschauen des göttlichen Wesens selbst erschwungen hat; sondern straft auch mit vieler Bitterkeit die Charlatanerie, den Hochmuth und das der Wissenschaft zur Schande gereichende Leben vieler seiner gelehrten Zeitgenossen. Nebenher enthält das Werk eine Charakteristik der vier Nationen der Deutschen, Franzosen, Spanier und Italiener, die eben so witzig als wahr und treffend ist.

In seinen Briefen endlich kommen herrliche Stellen über den Zweck der Philosophie und über das

Wesen der Erkenntnifs vor, welche keinen Augenblick zweifeln lassen, dafs Agrippa ganz zur Anschauung der Wahrheit durchgedrungen sey; und welche hier eine Auszeichnung verdienen:

Supremus et unicus rationis actus religio est. Libr. II. epist. 19. p. 738. Edit. Lugdun.

Frustra omnis nostra redditur actio, incasum philosophamur scimus et intelligimus, si is, qui nostri intellectus essentia est et auctor, cujusque nos imago sumus, a nobis ignoratur. Libr. I. epist. 52. p. 718.

Omnium rerum cognoscere opificem ipsum Deum, atque in illum tota similitudinis imagine, (ceu essentiali contactu sine vinculo) transire, quo ipse transformeris efficiareque Deus; ea demum vera solidaque philosophia est. Libr. V. epist. 19. p. 909.

Sed quomodo, qui in cinere et mortali pulvere se ipsum amisit, Deum inveniet? — mori nimirum oportet mundo, et carni et sensibus omnibus, si quis velit ad haec secretorum penetralia ingredi: mori autem non sic, ut corpus separetur ab anima, sed ut anima relinquat corpus. Libr. V. epist. cit. und dann setzt er hinzu:

Haec autem te admonitum volo, — non ac si ipsemet aliquando divina passus sim, aut tale aliquid mihi arrogare velim, vel concedi posse sperem; — sed tantum accipi me volo velut indicem, qui ipse semper prae foribus manens aliis, quo iter ingrediendum sit, ostendit. Ibid. l. cit.

§. 101.

Francesco Gregorio Zorzi von Venedig.

Verwandt dem Geiste und der Zeit nach mit Agrippa, obschon von minderm Einflufs als Schriftsteller, war der gelehrte doch schwärmerische Franziskaner-

kaner-Mönch Francesco Gregorio Zorzi, der auch von seinem Vaterlande Venetus, der Venediger zugenannt wurde: von dessen Lebensumständen wenig mehr bekannt ist, als dafs er zu Ende des XV. und zu Anfange des XVI Jahrhunderts in verschiedenen Städten Italiens sich aufhielt, und 1536 starb.

Sein Hauptwerk trägt den Titel: de Harmonia mundi, Cantica III. Toni. VIII. Venet. 1525. Brucker im VI. Theile der Geschichte der Philosophie II. B. 1. cap. S. 576—588. hat aus demselben folgenden charakteristischen Auszug gegeben. —

1. Alles ist nach Zahlen disponirt, welche mit den himmlischen Dingen verwandt sind, und zu denselben hinaufsteigen, während sie doch auch mit den sinnlichen Dingen vertraulich zusammenstehen. Daher ist zwischen den irdischen und himmlischen Dingen eine solche Harmonie. Proëmium.

2. Alle Weisheit, auch die der Heiden, so wie die der heiligen Patriarchen und Propheten, kömmt von Gott. Cantic. I. Ton. I. cap. 1.

3. Dafs ein Gott ist, weifs man nicht nur gewifs, sondern auch, dafs er unendlich fruchtbar und harmonisch ist: deswegen nannten ihn die Heiden παν, und gaben ihm die siebentönige Flöte. Ibid. cap. 4.

4. Die metaphorische und symbolische Einkleidung der Wahrheit ist aufgekommen, weil wenig reine und heilige Menschen waren, denen man die Wahrheit ohne Bild hätte offenbaren dürfen. Ibid. cap. 9.

5. Die Schöpfung der Welt ist zwar in einem Augenblicke wegen der unendlichen Macht Gottes vollbracht worden; wird aber als in sechs Tagen vorgehend, dargestellt, und der siebente Tag der Ruhe zugeschrieben, weil 6 die erste vollkommene Zahl ist, so aus 1 X 2 X 3 entsteht, eine doppelte Proportion

1 : 2 u. 2 : 3 hat, welche eine Octav ausmacht, und folglich weder zu viel noch zu wenig hat: auch der Schöpfung der Welt deswegen die Sechszahl zukömmt, weil 2 die Materie, 3 die Form anzeigt, welche beyde auf eins abzwecken. Ibid. cap. 12.

6. Das Eins, d. i. Gott, steigt herab in die Geschöpfe durch den Cubus von drey, d. h. in der Harmonie von 3 Neunern, (Enneaden) Ton. III. cap. 1.

7. Diese 3 Neuner (Enneaden) sind nämlich neun Ordnungen der Intelligenzen, neun Himmel, und neun Arten der verweslichen Dinge; alle 3 Neuner aber füllen einen cubum ternarium aus. Ibid. c. cit.

8. Die obere Neunzahl beherrscht immer die untere; so beherrschen die englischen Intelligenzen den Himmel und die Gestirne, der Himmel aber und die Gestirne beherrschen die Erden u. s. w., doch daſs der Einfluſs der Beherrschenden je durch die Beschaffenheit des Recipienten bestimmt wird. Ibid. cap. 2—10.

9. Jeder Neuner (Enneas) besteht aus vier Elementen, weil 4 die Wurzel aller Zahlen ist, und alle musikalische Harmonie enthält. Diese Elemente sind in Gott die Ideen und Urquellen aller Dinge; in den Engeln die mitgetheilten Kräfte, in den Himmeln die Himmelskräfte, und in der Natur die Saamen aller Dinge. Ibid.

10. Von der Figur der Elemente haben Pythagoras und Plato am vernünftigsten geurtheilt. Ibid.

11. Alle Gattungen und Arten der Dinge haben unter sich eine verbundene Uebereinstimmung mit dem Schöpfer und unter sich selbst. Ton. V.

12. Das heptachordon des Platons kömmt deswegen der Seele zu, weil sie, ob sie gleich nur Eins

it, doch vielfach wird, wenn sie sich auf die untern Dinge herabläſst, und wieder in sich selbst zurückkehrt. Ibid.

13. Der Mensch als der Mycrocosmus drückt alle 3 Neuner (Enneaden) an sich aus: den ersten Neuner am Leibe, den zweyten Neuner an der Seele durch die 5 äussern, und die 4 innern Sinne, endlich den dritten Neuner dur seine englische Natur. Ibid.

14. Die Proportio musica bedeutet die wesentliche Identität aller Dinge; die proportio arithmetica, ihre formale Verschiedenheit, Alterität; und endlich die proportio geometrica die Vereinigung dieser Verschiedenheiten. Ton. V. cap. 10.

15. Die ganze Schöpfung ist von Gott also vollbracht worden, daſs er aus 2, 4, 6, 8, die Materie; aus den ungleichen Zahlen aber, 3, 5, 7 u. 9 die Seelen hervorbrachte. Ton. V. cap. 13.

16. Gott giebt also den Dingen das Leben nach einer gewissen Proportion, einigen nach der sesquialtera, andern nach der sesqui-tertia, andern nach der sesqui octava, andern nach der sesqui-decima sexta, woraus diapente, diatessaron, tonus und lemma entstehen. Ibid. cap. 15.

17. Durch die Zahlen sind zu verstehen die Formae rerum specificae; durch die mensura, die jedem Dinge mitgetheilten Kräfte; durch das Gewicht die schweren Elemente, und die Neigungen der Dinge zum Guten oder zum Bösen. Ibid. cap. 16.

18. Der Mensch, die kleine Welt, hat nach seinen vornehmsten Theilen die proportionem sesquioctavam und sesqui-tertiam duplam in die Länge und Breite: und dasselbe gilt auch von der Harmonie der Glieder und der Lineamente. Ton. VI. cap. 4.

19. Alle Bestandtheile der Welt sind in dem Menschen auf seine Weise wiederholt. Die Sinne correspondiren mit den Elementen, die Beine mit den Steinen, die Säfte mit den Metallen, Fleisch und Blut mit den Pflanzen u. s. w. Ibid.

20. So hat auch der Mensch eine Harmonie mit den Planeten und den Gestirnen. Ibid. cap. 17.

21. Alle Dinge haben eine Gleichheit mit Gott. Ton. VII. cap. 1.

22. Gott erfüllet alles mit seinem Hauch und Leben; es kann aber diese Harmonie nur ein gereinigtes Gemüth vernehmen. Ton. VIII. cap. 1.

23. Christus ist das Wort Gottes, welches idealiter alles in sich hat. Cant. II. Ton. I. cap. 1.

24. Weil durch den Messias alles, was an der Gottheit Theil nimmt, hat constituirt werden müssen, so mufste er am meisten an der Gottheit Theil haben. Ibid.

25. In dem Worte Gottes war alles implicite enthalten, ehe die Formen ausgewickelt wurden. Ibid. cap. 3.

26. Diese Formen sind die Ideen und Musterbilder aller Dinge, die in dem göttlichen Verstande waren, ehe dann die Dinge wurden, denen diese Ideen als das Siegel aufgedrückt sind. Ibid. cap. 5

27. Die Welt ist ein unendlich lebendiges Individuum, das durch eine Seele in der Kraft Gottes erhalten wird. Ton. cap. 1.

28. Christus ist der Träger und Erhalter (das sustentaculum) aller Dinge, in welchem alles lebt. Ibid. cap. 9.

29. Christus wird auch allen Unterschied dermaleinst aufheben und alle Dinge in sich wiederbringen. Ibid. cap. 18.

30. Christus hat uns alle Wissenschaften und darunter auch die wahre Philosophie geistlicher und mystischer Weise gelehret. Ibid. Ton. V. cap. 11.

31. Christus ist die Ursache aller Dinge, die Form über alle Formen, die Substanz aller Substanzen, der alles mit seinem göttlichen Wesen erfüllet, und doch von allem Endlichen verschieden ist. Ibid. cap. 17.

32. Die Seele, der Leib und die Tugenden haben eine Harmonie mit einander. Cantic. III. Ton. I. cap. 1.

33. Die kräftige Einbildungskraft des Arztes kann die Eigenschaften eines fremden Körpers ändern, zumal wenn sie der Kranke aufnimmt und sich dazu schickt. Ibid. cap. 5.

34. Die Erkenntniſs der Seele besteht darin, daſs ein Jeder wisse, woher seine Seele komme, wie viele Stufen der Vollkommenheit sie habe, was für eine Intelligenz ihr beystehe, wie sie in den Leib gekommen, was für eine Verwandtschaft sie mit Gott, mit den Intelligenzen, mit den Himmelsphären, mit den Elementen, mit andern Dingen habe; aus was für Einflüssen der Leib zusammengesetzt sey, und wie weit sein Ziel gehe? Ibid. cap. 7.

35. Die Seele ist eine göttliche Substanz, die aus einer göttlichen Quelle flieſst, eine vernünftige Zahl in sich hat, und daher mit allen Dingen in einer Proportion steht. Ton. II. cap. 1.

36. Von der verborgenen Verbindung aller Dinge mit dem Menschen kömmt es her, daſs die Menschen bisweilen weissagten. Ton. IV. cap. 1.

37. Der Geist des Menschen ist die Verbindung und das Mittel, wodurch die physische Natur des Lei-

bes und der animalischen Seele mit der intellektuellen Natur der obern Kräfte verbunden wird. Ton. V cap. 1.

38. Dieser Geist neigt sich zu dem, was göttlich ist, und kann nicht sündigen. Ibid. cap. 2.

39 Der Mensch stellt die Dreyeinigkeit Gottes in den drey Kräften, Gedächtniſs, Verstand und Willen vor.

40. Gott ist ein feuriger, intellectueller Geist, der keine Form hat, sondern alles in sich transformirt, was er will; und Alles sich, und sich Allem gleich macht. Ton. VII. cap. 14.

41. Die letzte und höchste Seligkeit des endlichen Wesens ist die Ruhe in Gott; denn wer in Gott verwandelt ist, der vergiſst alles Aeusserliche, und hat Niemand mehr, mit dem er reden kann; er geht vielmehr jetzt nur mit dem um, der Alles sieht, und erlustiget sich an dem, was er nicht aussprechen kann. Ibid. Ton. VIII.

Anmerk. Auch die Aerzte und Naturkundiger Theophrastus Paracelsus (§. 102.) und Hieronymus Cardanus (§. 109.), die als Combinisten durch eigne Lehren sich auszeichneten, waren in Hinsicht auf Theologie, betreffend den Ursprung des Seyns und Erkennens aller Dinge aus Gott erklärte Mystiker. — Dasselbe gilt von Franciscus Patritius (§. 117.), der auf nichts geringeres antrug, als den Aristoteles ganz aus allen christlichen Schulen zu verdrängen, und ihn durch griechisch-orientalische Mystik zu ersetzen; weswegen er auch im Anhange seiner Nova de universis Philosophia. 1590. Venetiis, Fol., welche dem Papste Gregor XIV. und allen Cardinälen zugeeignet ist, auch die angeblichen chaldäischen Orakel des Zoroaster nochmal und vollständiger als je in einer lateinischen Uebersetzung neuerdings herausgab. —

§. 102.

Theophrastus Paracelsus.

Vorzüglich gegen die empirisch-materialistische, geist- und verstandlose Natur- und Heilkunde war die Mystik und Magie des berühmten Arztes und Scheidekünstlers Philipp Bombast von Hohenheim, der sich in seinen Schriften Aureolus Theophrastus Paracelsus nannte, gerichtet.

Dieser seltene originelle Mann wurde 1493 zu Marieneinsiedel in der Schweiz geboren, nach langen Reisen durch viele Länder Europens, wobey er sein Augenmerk vorzüglich auf Erforschung von allerley Naturgeheimnissen, bey Studirten und Unstudirten, besonders in Bezug auf Heilkunde, wo er sie immer finden mochte, gerichtet hatte, gründete er den ersten öffentlichen Lehrstuhl der Chemie zu Basel; verliefs jedoch denselben, durch allerley Verfolgungen gekränkt, bald wieder, unstätt umherirrend, und starb endlich zu Salzburg 1541, wohin ihn der damalige Erzbischof Ernst Pfalzgraf bey Rhein und Herzog in Baiern gerufen hatte.

Er war, obschon ganz und gar kein schulgerechter Gelehrter, und wenig in griechischen, arabischen und lateinischen Büchern belesen, dennoch ein vielerfahrner und tiefsehender Naturkundiger, und wie Görres in der Vorrede der Philosophie, Koblenz 1805 Seite VII. von ihm schreibt, ein Mann von Geist und Redlichkeit, der zuerst wieder von den Aerzten die Kunde der Philosophie in ihrem ganzen Umfange forderte, wenig auf Autorität hielt, und dem Schlechtern sich überall mit Muth entgegenstellte; besonders aber Frömmigkeit und Religion, als die erste Bedingung der ärztlichen Weisheit und des ärztlichen Glückes in Beherrschung des Macro- und Microcosmus voraussetzte. Man mufs ihn also nicht für den groben Phan-

tasten halten, wofür er bey Vielen verschrieen ist; wiewohl auch nicht zu läugnen steht, daſs seine Schriften, die sehr uncorrekt, und meistens ohne wissenschaftliche Methode verfaſst sind, bey vielem Vortrefflichen auch des Unsinnes sehr viel, eine crasse Unwissenheit des klassischen Alterthums und manche ungeschlachte bäuerische Ausfälle enthalten. —

Die vollständige Sammlung seiner aufbehaltenen Schriften, welche Johann Huser in Breisgau besorgte, erschien bey Zetzner in Straſsburg von 1616 bis 1618 in III Bänden, Fol. — Eine systematische, nach Titeln geordnete Uebersicht der gesammten Theophrastischen Lehre sieh in meinen und Sibers Beyträgen zur Geschichte der Physiologie in engerer und weiterer Bedeutung. Sulzbach bey Seidel 1819. I. Heft. Hier nur eine gedrängte Blumenlese.

§. 103.

Des Theophrastus Paracelsus Lehre von der Quelle aller Wissenschaft und Erleuchtung.

1. Der Mensch erfindet nichts, der Teufel erfindet nichts, Gott allein ist es, der uns Alles durch das Licht der Natur offenbaret. Der heilige Geist zündet in uns ohne unser Zuthun das innere Licht an, und offenbaret dann seinem von ihm erleuchteten Schüler Weisheit und Verstand durch ihre Werke, darüber die viehische (animalische) Vernunft sich verwundern muſs. Paragran. libr. I. p. 208. Libr. IV. p. 227.

2. Gott bleibt in allen Künsten und Wissenschaften der oberste Meister und Scribent; der erste höchste und unser aller Text. Der Geist, der von ihm ausgeht, kann uns allein in alle Wahrheit führen, und alle Dinge (die natürlichen wie die göttlichen) lehren.

3. Moses, die Propheten und Aposteln ist ein jeglicher ein Magus, Cabbalist und Divinator gewesen, d. h. sie alle erfreuten sich einer unmittelbaren Erkenntnifs durch göttliche Erleuchtung; — nur diese schliefst alle Geheimnisse auf, und ohne sie irrt der Mensch und besonders der Arzt als Heilkünstler beständig Labyrinth. medic. p. 227. de Pestilent. libr. II. p. 345. Paragran. libr. II. p. 214.

4. Die Arzneykunst hat demnach vier Säulen, die Philosophie, die Astronomie, die Alchymie und die Religion. — Die Philosophie ist das Wissen dessen, was vor dem Menschen gewesen ist, d. h. sie ist die Anticipation der Natur des Macro- und Microcosmus durch Erkenntnifs, und unterscheidet sich von der Astronomie nur dadurch, dafs jene die Dinge, der untern Sphäre und vorzüglich den Menschen, diese hingegen die Dinge der obern Spsäre, den Himmel und die Gestirne zum Gegenstande hat; übrigens fliefsen beyde auch wieder in einander, nicht nur in der Behandlung a priori, sondern auch weil der Macrocosmus im Microcosmus und viceversa enthalten ist; denn was ein Astrum in der obern Sphäre, das ist ein Mineral in der irdischen Sphäre, und darum sind auch beyde mit einander verwandt, und stehen in Wechselwirkung, indem das untere von dem obern beherrscht wird. — Die Alchymie ist die Kunst der Vollendung jedes Naturproduktes zu der höchsten Reife, wozu es die Nátur bestimmt hat, aber erst durch Behandlung des Menschen gelingen kann; ihr höchstes Ziel ist nicht Verwandlung unedler Metalle in Gold, sondern überhaupt der Gewinn kräftiger geheimer Heilmittel. Liber de IV. columnn. tom. I. p. 142. Paragran. tom. I. p. 205 — 211. 212 — 217. 219. — Die Religion und Tugend endlich besteht darin, dafs der Arzt nur im Vertrauen auf Gott, und vereint mit ihm, wirken und heilen soll. Verantw. tom. I. p. 262.

§. 104.

Des Theophrastus Paracelsus Lehre von den drey Principien aller Dinge.

5. So wie Gott die Quelle aller Wissenschaft und Erkenntnifs, so ist er auch das Grundwesen, aus welchem alle Dinge ausgeflossen sind; der grofse Limbus, darinnen der Saame aller Kreaturen enthalten ist, nicht minder als der kleine Limbus, der Mensch, welcher ist die letzte und vollkommenste aller Kreaturen. Philosoph. sagax, tom. II. p. 122. de limbo, tom. I. p. 565.

6. Jeder sichtbare Körper ist die Hülle eines unsichtbaren syderischen oder astralischen Leibes von geistiger Wesenheit. Alles ist daher im ganzen All beseelt; Alles lebt, ifst und trinkt, und giebt Excremente von sich. De Modo pharmacandi libr. II. p. 772.

7. Auch die thierischen und menschlichen Leiber haben einen Geist erhalten, welcher in dem Magen seinen Sitz hat, und daselbst das Geschäft eines Alchymisten verrichtet, indem er das Gift von dem Nahrungsstoffe in den Speisen absondert, und ihnen die Tinctur giebt, wodurch sie zur Assimilation fähig werden. Dieser Geist (Archeus) nimmt alle Veränderungen eigenmächtig vor, und curirt auch allein alle Krankheiten. Param. libr. II. p. 36. IV. p. 77. de Viribus membror. II. p. 318.

8. Alle Dinge in der Natur stehen in allgemeiner Harmonie, der Himmel mit der Erde, und die ideelle Welt mit der materiellen: — wie unter andern auch Spuren und Zeichen (impressiones et signa terrae) beweisen, welche die Einflüsse geistiger und himmlischer Kräfte in den irdischen Gebilden gleichsam ausprägen, und welche zu erkennen und zu deuten das Geschäft des Magus ist. Philosophia sagax, et Astronomia magna Tom. II.

9. Die wahren Elemente der Dinge sind Salz, Schwefel und Quecksilber, jedoch nicht nach ihrer irdischen, sondern nach ihrer astralischen Eigenschaft. Das astralische Salz ist der Grund der Consistenz der Körper und ihres Rückstandes nach dem Verbrennen; der astralische Schwefel macht den Grund des Wachsthums der Körper und des Verbrennens selbst aus; das astralische Quecksilber ist der Grund der Flüssigkeit und des Verrauchens. Die Zusammenkunft dieser drey Elemente macht den Körper aus. Philosoph. magn. p. 92. de pestilent. Libr. I. p. 339. Param. libr. II. p. 26, 39. Grosse Wundarzney 2. Buch p. 81.

10. Das Salz ist also das Gleichniſs des Leibes und der Erde; der Schwefel des Geistes und der Lnft; der Mercurius endlich der Seele und des Wassers l. c. —

Anmerk. Basilius Valentinus ein Benedictiner-Mönch zu St. Peter in Erfurt, blühte 1413 in seinen Büchern vom Steine der Weisen, lehrte zuerst, was massen in allen Körpern, wenn sie durch das Feuer aufgelöst und zerstört werden, nicht vier Elemente, sondern allein drey verschiedene Materien seyen; worunter er die eine wie ein Wasser den Balsam oder das Quecksilber der Dinge nennt; die andere, welche fett und verbrennbar, den Schwefel oder ein Oel; und die dritte, die in der Asche zu Salz gemacht wird, das Salz der Dinge: von ihm hat Paracelsus diese Lehre angenommen, ohne des guten Mönchs nur ein einzigesmal in Ehren zu gedenken. Von Helmout tract. von den 3 Principien cap. 1. Nro. 3—6.

§. 105.

Des Theophrastus Paracelsus Lehre von den viererley Scheidungen.

11. Aus dem mysterium magnum, (dem geistigen unsichtbaren rauch- und gasartigen Wesen der genann-

ten 3 Principien.) gehen alle Dinge hervor durch Scheidung, und dahin müssen sie gereiniget auch wieder reducirt werden.

12. Die erste Ausscheidung aus dem Chaos, gab die vier gemeinen Wesenheiten: das Feuer stieg gegen Himmel, das Wasser lief zusammen in eine Flüssigkeit, die Erde praecipitirte sich in die Tiefe, und die Luft blieb als das Leere zurück. Philosoph. sagax tom. II. p. 1—8.

13. Die zweyte Scheidung liefs aus dem Feuer die ewigen Gestirne, aus der Luft das Geistige (die Gasarten), aus dem Wasser die Wassergeschöpfe, und aus der Erde die irdischen, theils empfindliche, theils unempfindliche Geschöpfe hervorgehen. Ebend.

14. Die dritte Scheidung giebt Irrung und Mifsrath, Kämpfe, Widerstreit, Zwiespalt, Empörungen, Krankheiten und Uebel aller Art, als z. B. Hochgewitter in der Luft, Fluthen und Stürme im Wasser, Pestilenz und Sterben unter den Pflanzen und Thieren, auch allerley böse und schädliche Influenzen und Impressionen sogar unter den Menschen hinsichtlich auf Seele, Geist und Leib. Ebend.

15. Die vierte Scheidung endlich (von den Schlacken der natürlichen Unvollkommenheit) macht alle Dinge wieder zurückfliefsen in den ersten Anfang, (oder mysterium magnum) aus dem sie ursprünglich entstanden sind, aber nunmehr zur Vollkommenheit ihres Wesens und zur Unvergänglichkeit erhöht und erneuert, in welchem Zustande sie als urkräftige Arcana wundersame Wirkungen hervorbringen. Ebend.

§. 87.

Des Theophrastus Paracelsus Lehre von dem allgemeinen Consensus des Weltalls.

16. Der Mensch wird nicht blofs sichtbar durch den Magen, sondern noch vielmehr unsichtbar durch

die Theilnahme am All-Leben, mittelst der Anziehung und Einsaugung durch verschiedene Haut- und Sinnen-Oeffnungen aus dem περι-εχὸν magisch gespeiſst und ernährt. v. Azot. tom. II. p. 524. Archidox. tom. I. p. 789.

17. Hieraus lassen sich die Krankheiten durch Ansteckung, und so auch die Heilungen und Vergiftungen in distans erklären. De caus. morbor. tom. I. p. 100. Chirurg. magn. p. 45. 66.

18. Die Verpflanzung der Krankheiten von einem Körper in den andern geschieht, wenn man einen Theil des gesunden Körpers gleichsam zum Eisen macht, um mittelst desselben den Krankheitsstoff aus dem Kranken, den man heilen will, auszuziehen. Von der Magie der Welt. tom. I.

19. Die Zeit ist das Leben der Gestirne, das Kreisen und Zusammenwirken derselben; denn nicht durch die Sonne allein erhält die Erde ihre Zeitbestimmung. Das besondere irdische Leben muſs daher übereinstimmen, mit dem allgemeinen höhern. — Wird daher das Zeitgemäſse und Wiederkehrende in seinen Einwirkungen gestört und unterbrochen, so erzeugt sich ein Ungeheueres; wie auch in dem Fall, wenn Ungehöriges und Widerstreitendes zusammenkömmt. Von der Magie der Welt. Tom. I. p. 333. Von der Natur der Dinge. Ibid. p. 909. Von der Macht der Einbildungskraft II. p. 272. Vom homunculus. Ebend. p. 279—82.

20. Im Traume lebt der Mensch wie die Pflanzen allein aus dem Leben, entweder des elementarischen, oder des syderischen Leibes, ohne Thätigkeit des eignen menschlichen Geistes. Wenn der syderische Leib praedominirt, dann verkehrt derselbe mit den Gestirnen, unbekümmert um den elementarischen Leib, welcher indessen schlummert; und es entstehen Träume

aus der Offenbarung der Gestirne, voll von geheimer Wissenschaft und Kunsteingebung; praedominirt hingegen der elementarische Leib, dann ruhet der syderische, und es entstehen Träume nach den Gelüsten des Leibes. De Morb. somn. tom. I. p. 141. von Visionen tom. II. p. 288-290.

21. Auch der Thiere Kunsttriebe, Instincte und Vorahnungen der Zukunft kommen ihnen zu aus dem syderischen Geiste. So bricht auch manchmal sogar in den Narren die astralische Weisheit durch, wiewohl getrübt und verdunkelt, wie ein Licht, welches durch ein Horn oder einen Nebel durchscheint. De generat. stult. tom. III. p. 163—179.

§. 107.
Valentin Weigel.

Eine ähnliche Mystik in Hinsicht auf den Ursprung aller Erkenntnisse und den letzten Grund der richtigen Einsicht lehrte auch der fromme Valentin Weigel, Pfarrer zu Zschopa in Meissen († 1588) in seinem goldenen Griffe, alle Dinge (in Wahrheit, wie sie sind) zu erkennen, das erste Mal aufgelegt 1578. 4. — Leibnitz in der seiner Theodicea vorangeschickten dissertatio de Conformitate fidei cum ratione §. 9. nennt Valentin Weigel: „Virum ingenii haud vulgaris, immo nimii, unde vulgo Enthusiastes audierit."

1. Alle Dinge sind durch das Wort Gottes aus dem verborgenen (Nichts) in das Wesen, aus dem unsichtbaren in das sichtbare, aus dem geistigen in das leibliche und körperliche hervorgebracht worden: und bleibt doch immer eins in dem andern, nämlich das verborgene in dem Wesen, und das unsichtbare in dem sichtbaren, und das geistige in dem leiblichen: wie auch umgekehrt. Goldener Griff Cap. 1.

2. Auch der Mensch lag schon unsichtbar in limbo terrae (d. h. in der grossen Welt) daraus er ward: denn der Mensch ist aus allen Geschöpfen gleichsam ein Auszug: aus dem Firmament oder Gestirne ist sein Geist, und daher hat er alle seine Kunst, Handwerke und Sprachen, und seine ganze weltliche Weisheit; über das aber hat der Mensch auch noch eine ewige Seele durch das Einblasen Gottes, sammt dem heiligen Geist, und deswegen liegt auch eine himmlische Weisheit in ihm und eine Erkenntniſs göttlicher Dinge, nicht aus den Büchern, sondern vor allen Büchern. l. c. cap. 1.

3. Wessen innerlich Auge klar und hell ist, daſs er sich selbst und seinen Ursprung aus Gott erkennet, woher er sey, und was er in ihm trage; der hat das Maſsal les Urtheils und jeder Erkenntniſs in ihm selber, und mag von keinem verführt werden. l. c. cap. 2.

4. Das innerliche Auge der Seele bedarf keines äusserlichen Lichtes, es hat sein eignes Licht in sich selber, und eben so ist ihm auch sein unendlicher, unermeſslicher und unbegreiflicher Gegenstand, Gott nämlich, ursprünglich schon gegeben, wie dem sinnlichen Auge das Weite, (der Raum) das der Mensch ansieht, aber nicht übersehen, noch begreifen kann. Ibid. cap. 3. 4.

5. Die Erleuchtung durch das Licht der Gnaden, wobey man nicht wirket, sondern leidet, da sich Gott selber erkennet durch sich selber, heiſst die übernatürliche Weisheit; jene, welche man durch das Licht der Natur und durch fleissiges Forschen erwirbt, heiſst die natürliche Weisheit: beyde dürfen nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht von einander getrennt werden, sondern sollen vielmehr beyde vereint zusammenwirken; die übernatürliche muſs aber immer

vorangehen, weil sie das rechte Fundament der natürlichen ist. Ibid. cap. 5.

6. Die natürliche Erkenntniſs wird erworben a) durch die Sinne, b) durch die Vernunft, c) durch den Verstand (mente). cap. 7.

7. Die eine Einbildungskraft, als der innere geistige Sinn, begreift jedoch nicht nur alle äussere Sinne in sich, sondern übertrifft sie auch noch: denn sie kann über etliche hundert, ja tausend Meilen weit sehen, hören, begreifen und wirken, ohne eines äusserlichen Werkzeuges hierzu zu bedürfen; weil sie das Gestirn im Menschen ist, und daher auch gleich dem Gestirne wirket. Ibid. cap. cit.

8. Die Vernunft begreift und übertrifft dann wieder die Einbildungskraft, (denn sie sieht und erkennt Dinge, welche der Einbildungskraft sinnlich vorzustellen unmöglich sind: z. B. wie die Welt an keinem Orte stehe und doch nicht falle?) Ibid. cap. 7. cit.

9. Die höchste, unendliche und inwendigste Erkenntniſs, welche die schärfste und geschwindeste in ihrem Begreifen, ist die Erkenntniſs mit dem innersten Auge des Gemüthes, welche Göttliches zu schauen vermag, und durch das Göttliche auch alles andere. Ibid. cap. 8.

10. Was nämlich die untere Begreiflichkeit vermag, dasselbe vermag auch die höhere Begreiflichkeit, und zwar in einem noch viel höheren Grade, aber nicht das Gegentheil; denn jede Einheit ist in ihrer Alterität, wie das Licht in der Finsterniſs, jede Alterität hingegen ist in ihrer Einheit wie die Finsterniſs im Lichte, (d. h. der Sinn ist gegen die Einbildungskraft ein Schatten; die Einbildungskraft gegen den Sinn ein Licht: die Einbildungskraft gegen die Vernunft ein Schatten; die Vernunft gegen die Einbildungskraft ein Licht u. s. w.) Ibid. cap. 8.

11. Damit

11. Damit das vollkommene Wesen beginnen möge, muſs das unvollkommene Erkennen, welches nur Stückwerk ist, erst hinweggeräumt werden. Cap. 12.

12. Es ist vergebens, Gott von aussen, hier oder da zu suchen als einen Gegenstand der Erkenntniſs; da er selbst das erkennende seiner selbst, und das geistige Auge im Menschen ist. Ibid. cap. 13.

13. Darum darf auch der Mensch nicht sein selbst seyn und bleiben wollen, sondern er muſs übergehen aus sich selbst in Gott, an den er glaubt, und dann seyn und bleiben in ihm, ihm dienend als ein lebendiges Werkzeug. Ibid. cap. 13.

14. Der Mensch, welcher sich ganz von innen und aussen Gott ergiebt, dem giebt umgekehrt auch Gott sich ganz und gar. Ibid. cap. 14.

c) Neue Combinisten.

§. 108.

Entstehen neuer Combinisten.

Nun war nur noch übrig, den Versuch zu machen, die neue Geistes- und Herzensfülle, welche bisher grossentheils nur in unwissenschaftlichen Formen und Trieben sich geäussert hatte, wo möglich hinfort sogar auch wissenschaftlich, das heiſst in schulgerechter Methode und durch deutliche Begriffe auszusprechen, auf die gelehrten Schulkanzeln zu bringen und mit der wiederauflebenden alterthümlichen klassischen Philosophie zusammen zu verschmelzen, oder vielmehr jene durch diese neu zu begeistern.

Die ersten Bemühungen dieser Art wurden abermal in Italien im XVI. Jahrhundert mit eben so vielem Eifer, als Geschicklichkeit und gutem Glücke unternommen; und waren gewiſs eine nöthige Vorübung, welcher der europäische Genius sich zuerst unterzie-

hen mufste, bevor er es wagen durfte, das Urwahre auf ganz neuen, bisher von Niemand noch betrettenen Wegen forschend zu untersuchen.

§. 109.

Hieronymus Cardanus; sein und seiner Schriften Charakter.

Den Anfang dieser Combinationen machte der Arzt, Mathematiker und Philosoph Hieronymus Cardanus, (gebor. zu Pavia 1501, gestorb. zu Rom 1576) ein eben so gelehrter als vielerfahrner, eben so origineller als scharfsinniger Mann, von dem ein berühmter Kunstrichter seines Zeitalters (Jul. Caes. Scaliger) urtheilte: „Eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere.“

Uebrigens rühmte Cardanus von sich selbst vier Stücke als besondere Naturbegünstigungen: a) dafs er willkührlich in Entzückung fallen könne, wenn, und so oft es ihm beliebe; b) dafs es in seiner Macht stehe, sich selbst allerley Visionen bey wachen Sinnen vorzuzaubern; welche sich auch manchmal von selbst einstellten, aber umsonst, wenn er nicht eben darauf merken wolle; c) dafs ihm nicht leicht etwas wichtiges begegne, worüber er nicht vorläufig im Traume eine Warnung bekäme; d) endlich dafs er, was ihm Gutes oder Böses bevorstehe, manchmal auch an gewissen Mahlzeichen an seinen Fingernägeln ersehe. Cardan. de Varietat. rer. libr. VIII. p. 160. seq.; de Subtilit. XVIII. p. 519. seq.; de Vita propr. cap. 37, 38, 54; de Utilit. ex adv. II. cap. 5.

Die vollständige Ausgabe seiner Werke (Lugduni 1663 cura Caroli Sponii Medic. Doct.) beträgt 10 Foliobände. Seine Bücher entsprechen jedoch nicht allemal genau ihrer Aufschrift, strozzen oft von Wieder-

holungen und Digressionen, auch hin und wieder kommen sogar Plagiate vor; kurz aus der ganzen Composition leuchtet hervor, dafs er im Ganzen ohne künstlerisch überdachten Plan gearbeitet, und manchmal nur das nächste beste zusammengestoppelt habe, um den Bogen voll zu machen. — Die merkwürdigsten seiner Bücher, im philosophischen Fache sind: die 38 Bücher von der Feinheit und der Verschiedenheit der Dinge, (de Subtilitate et Varietate rerum); von den Geheimnissen der Ewigkeit (de aeternitatis arcanis, libr. VII.) ein mystisch-theologisches Werk, welches aber unvollendet blieb; — von dem Nutzen, welcher aus den Widerwärtigkeiten zu ziehen ist, (de Utilitate ex adversis capienda;) ein ethisches Werk; und endlich seine Autobiographie (de Vita propria liber.)

Die ausführliche und systematische Darstellung von Cardans Naturphilosophie sieh in meinen und Siebers Beyträgen zur Geschichte der Physiologie in engerer und weiterer Bedeutung u. s. w. II. Heft. Hier folgt nur eine gedrängte charakteristische Blumenlese.

§. 110.

Cardans Physik.

1. Das Leben der Naturdinge beruht auf einer allgemeinen Sympathie, welche auch zwischen den Himmelskörpern und zwischen den Gliedern des menschlichen Leibes obwaltet: die Sonne hängt mit dem Herzen und der Luft, der Mond mit den Säften des menschlichen Körpers und mit dem Wasser zusammen. Sympathiam rerum voco, consensum rerum absque manifesta ratione; antipathiam dissidium: utramque esse in rebus, veramque earum con-

stituere vitam innumera probant exempla. De Subtilit. rer. XVIII. p. 498.; de Varietat. rer. p. 31.

2. Die Principien aller Zeugung sind die himmlische Wärme und die irdische Feuchtigkeit; jene ist die formelle und thätige, diese die materielle und empfangende Ursache aller Körper. Dem zufolge sind dann auch nicht mehr als zwey physische Qualitäten, die Wärme nämlich und die Feuchte; denn die Trockne und die Kälte sind nur Privationen. Principia generationis sunt calor coelestis et humidum; — altera harum qualitatum est agens altera patiens: aliae autem qualitates rerum primariae nullae sunt; nam siccitas non est nisi humidi privatio, neque frigus est nisi privatio caloris. De Subtil. rerum I. p. 60.

3. Die himmlische Wärme ist das eine allgemeine Seel' und Leben ertheilende Princip, welches alle Dinge durchdringt: und dieses eine Lebensprincip regt sich in jedem der drey materiellen Elemente, in Luft, Wasser und Erde auf eine ihm eigene Weise. Pervadit calor coelestis omnia omnino corpora: — vivunt etiam vel ipsa elementa, cum unumquodque vi propria operetur (non enim est operatio nisi viventis) et sponte sua ad regionem sibi propriam feratur. De Subtil. libr. V. p. 150, 153.

4. Ein noch viel herrlicheres und eigenthümlicheres Leben zeigen, theils die himmlischen Total-, theils die irdischen besondern Körper, nicht nur der Pflanzen, Thiere und Menschen, sondern auch der Steine und Mineralien, welche als unterirdische Pflanzen zu betrachten kommen, und leben, obschon sie todt zu seyn scheinen. Longe adhuc praecellentiori vita (prae elementis) praedita sint oportet tum corpora coelestia totalia, tum corpora terrestria particularia: — sive quod natura cum ex elementis novum corpus progignit,

semper melius aliquid intendit, quam id erat, ex quo illud producit; sive quod tum vires corporum particularium, tum motus ordinatissimi corporum totalium coelestium nobiliorem gradum animationis et vitae arguant. De Subtil. V. p. 152. s.

§. 111.

Cardans Anthropologie und Ethik.

5. Der Mensch constituirt eine eigene Gattung, und gehört so wenig zu der Gattung der Thiere, als die Thiere selbst zu der Gattung der Pflanzen gehören. Hominem tantum ab animalibus, quantum animalia ipsa a plantis distinguimus; nempe toto genere. De Subtil. XI. p. 350.

6. Das Auszeichnende der Menschen-Gattung ist die Identität seiner Erkenntniſs mit der göttlichen. Neque enim mens, quae causam omnium rerum primam invenire, atque cur omnia sic facta sunt, plene perspicere et assequi valet, alterius aut diversi generis esse potest, ab illa ipsa mente, quae haec omnia constituit. Ibid. X. p. 334.

7. Der Zweck der Menschen ist, das göttliche Erkennen und das irdische Beherrschen, um es nach der Regel des göttlichen zu dessen Nachbild umzuschaffen. Dazu erhielt der Mensch Genie, um zu erfinden, Sprache, um seine Gedanken andern zum Behufe des Gemeinlebens mitzutheilen, und eine künstlerische Hand, um, was er erfinderisch erdachte, zu verwirklichen. In hoc ipsum homo factus est, primum ut divina cognosceret, deinde ut terrenis imperaret, eaque cogitatione et operatione ad coelestis legis normam reformaret atque effigiaret. Ideo tribus illum natura armavit praesidiis, ingenio ad inventionem, sermone ad inventorum communicationem, et manibus ad

perfectionem eorum, quae invenisset. De Subtil. XI. p. 351.

8. In Hinsicht auf die Erkenntnifs, (das charakteristische des Menschen) giebt es dreyerley Arten von Menschen: göttliche, sinnlich-verständige, ganz-sinnliche Menschen: primum genus, quod divina cognoscit, nec decipit nec decipitur; (dieses sind die vollendeten Philosophen und Gotteskundigen durch Wissenschaft oder durch Instinkt:) alterum, quod humana tantum cognoscit, et decipit et decipitur; (dieses sind die sinnlich-verständigen, die besonders auf ihren eigenen Vortheil meistens sehr wohl bedacht, und im Praktischen sehr pfiffig und gewandt erscheinen:) tertium denique, quod nec humana quidem cognoscit, quod non decipit, sed tota vita decipitur: (dieses ist der unverständige gemeine Haufe, der völlig durch Sinnlichkeit beherrscht wird, und jeder List und jedem Betruge offen steht). De Subtil. l. c.

9. Alle sittliche Glückseligkeit geht aus der wahren Erkenntnifs hervor. Wer das Verhältnifs der Menschheit zu Gott und dem All erkannt hat, ist selig; unselig hingegen, wer das Zeitliche abgesondert von dem Ewigen als für sich bestehend erfafst. — Da diese falsche Auffassung (die einzige Quelle alles Unheils) immer des Menschen eigne Schuld ist, so ist auch jeder, der sich unselig fühlt, es allemal durch seine eigne Schuld; denn warum unterliefs er es, sich durch Religion oder Philosophie zu der wahren und unmittelbar beseligenden Erkenntnifs zu erheben? Felicitas tota in animo sita est, et in cognitione veri. Felix est, qui se in Deo et Deum in se cognoscit; infelix est, qui se infelicem putat, eoquod semetipsum quasi a sempiternitate praecisum concipiat. Porro, qui infelix est, semper sua culpa infelix est; velle enim debeo, quae Deus vult, non quae ego. De Util. ex adv. I. cap. 2, 3. IV. cap. 12, 18.

§. 112.
Cardans Theologie.

10. In jedem Menschen ist ausser dem Menschlichen ein Uebermenschliches, ausser dem Endlichen ein Unendliches: dieses ist das Princip aller Tugend und Weisheit. Est aliquid in nobis praeter nos: — incitari autem nemo ad virtutem poterit, aut verum experiri, qui id, quod in se est praeter se, obruit atque sepelit. De Subtil. XVIII. p. 522.

11. Wem es gelingt auch nur auf eine kleine Zeit sich über sich selbst zur anschauenden Erkenntniſs des Gottes in sich zu erheben, der wird von Stunde an selig. Quodsi quis vel exiguo tempore ex se ipso exire possit, unirique Deo, hunc momento fieri beatissimum necesse est. — — Atque haec est illa exstasis solis probis sapientibusque concessa, et infinite melior omni humana felicitate. Ibid. XXI. p. 560.

12. Die beste Probe für die Unsterblichkeit der Seele ist, die anschauende Erkenntniſs ihrer Identität mit Gott. Animae immortalitatem non nunc primum, sed semper agnovi: sentio enim aliquando intellectum sic Deum esse adeptum, ut nos prorsus unum cum eo esse intueamur. De Utilit. ex adv. II. cap. 5.

§. 113.
Julius Caesar Scaliger.

Des Cardans Büchern de subtilitate setzte Julius Caesar Skaliger, ein Zögling des Pomponatius, geboren 1484, † 1558 zu Agen in Frankreich, vielleicht mehr aus Eitelkeit und Lust am Widersprechen, als aus reinem Eifer für die Beförderung der Wissenschaft, Exercitationes exotericas Basileae 1557 entgegen; wobey er die zweyte Auflage des kritisirten Werkes vorsätzlich ignorirt, um sich die Freude nicht

zu stören, die Fehler, welche er in der ersten Auflage rüget, in der zweyten ohne sein Zuthun durch den Verfasser selbst schon verbessert zu sehen.

Nun ist zwar nicht zu läugnen, daſs Scaliger in seiner Gegenschrift eine ausgebreitete Gelehrsamkeit zeigt, über einige Gegenstände einige Lichtstrahlen verbreitet, und allerley Sätze zur weitern Prüfung und Durchforschung hinstellt: allein sie verliert auch wieder sehr vieles, wie Cardan selbst bemerkt, dadurch, daſs Scaliger 1) in den Zusätzen Wahres und Falsches, Selbsterfahrnes und Gehörtes, Eignes und Fremdes ohne Unterschied bunt untereinander darbringt, so daſs es fast unmöglich ist, etwas Zuverlässiges herauszufinden; 2) bey der tadelnden Beurtheilung alles Mathematische unberührt, und viel Physisches dahingestellt seyn läſst, allen Experimenten aber, soviel ihm möglich ist, aus dem Wege geht, und dagegen bey bloſsen Nebensachen und Geringfügigkeiten verweilet; — wobey ihm manchmal sogar der Unfall begegnet, daſs er theils bekritelt, was er nicht verstand, theils tadelt, was sein Gegner, den er bestreitet, nicht behauptete. Sieh Cardani actio in calumniat. libror. de Subtil., Basileae a. s.

§. 114.

Bernardinus Telesius, — sein Charakter.

Auch Bernardinus Telesius versuchte gleichzeitig mit Cardan ein System der Naturphilosophie, aus herakleitisch parmenideischen Grundsätzen erbaut, hervorzubringen.

Er war im Jahre 1508 zu Consenza im Königreiche Neapel aus einer edlen, durch Thaten, Tugenden und Kenntnisse ausgezeichneten Familie geboren, und von seinen Onkel Antonius Telesius erst in Mayland, und dann zu Rom sorgfältig in den gelehr-

ten Sprachen und in den humanistischen Studien ausgebildet. Zu Padua studirte er hierauf 1527 unter Hieronymus Amalthaeus und Friedericus Delphinus Philosophie und Mathematik, kehrte 1535 endlich abermal nach Rom zurück, wo er im Umgange mit Bandinelli und Joan. de la Casa den Entschluſs faſste, statt der bisher pur allein formellen und todten Aristotelischen, eine bessere, lebendigere und der Wirklichkeit mehr entsprechende Physik wieder herzustellen.

Die Ausführung blieb jedoch, da Telesius sich verheyrathete, durch Familien-Geschäfte lange Zeit ausgesetzt, und die ersten zwey Bücher de natura rerum juxta propria principia erschienen erst zu Rom 1565 in 4to, und fünf Jahre darauf zu Neapel; endlich vollständig in neun Büchern 1586 in Folio mit der Zueignung an Fernando Caraffa, Herzog von Nuceria.

Man fand einen ganz andern Geist, und eine viel klärere verständlichere Sprache; selbst Madius, Professor der Philosophie zu Padua, der angesehenste Aristoteliker der damaligen Zeit, beurtheilte des Telesius erste Arbeit günstig. Mit lautem Beyfall wurde nun der Verfasser nach Neapel eingeladen, um daselbst über seine eigene Philosophie Vorlesungen zu halten, wozu Männer und Jünglinge lernbegierig und häufig zuströmten; auch that sich bald eine eigene freye Akademie von Naturforschern zusammen, welche jetzt die consentinische, jetzt die telesische genannt wurde.

Allein auch die Reaction von Seiten der Mönche blieb nicht lange aus; und Telesius ward in kurzem über ihre Ränke so ärgerlich, daſs er Neapel verlieſs, und sich in seine friedliche Vaterstadt zurückzog, woselbst er 1588 entschlummerte.

Die ganze und ausführliche Uebersicht der Naturphilosophie des **Telesius** sieh abermal in **meinen und Sibers Beyträgen, Heft III.**, wogegen ich hier abermal nur einige charakteristische Lehrsätze desselben aufführe.

§. 115.

Des Telesius Lehre von den Principien der Dinge.

1. Es giebt nur drey Principien aller Dinge, zwey unkörperliche und thätige, Wärme und Kälte, und ein drittes körperliches und für beyde empfängliches, die Materia. **De Natura rer.** I. p. 7. Tria omnino principia rerum omnium ponenda sunt, agentes videlicet naturae duae calor (videl. solis) et frigus (terrae); tum corporea moles una, aeque utrique amborum propria congruensque, quae aeque possit gaudeatque calore repandi atque amplificari, quam frigore densari atque constringi.

2. Die Wärme ist das himmlische, die Kälte das irdische Princip: jenes die Quelle alles Lebens und aller Bewegung, dieses der Grund der Starrheit und Ruhe. **De Natura rer.** I. p. 2—4. (Et stellae reliquae, coelumque aethereum universum) summum assidue effundit calorem; terra e contra, ubi a sole non impeditur, magnum semper emittit frigus; — Calor natura sua mobilis, etiam assidue molem quamcunque subit, laxat, extenuat, maximeque mobilem facit; contra vero frigus natura sua immobile, perpetuo id unum agere videtur, ut molem quam subit, constringat, denset, et gravitatem eidem indat.

3. Die Materie, das körperliche Substrat sowohl als Object der beyden unkörperlichen Agentien, wird im Weltall niemals weder vermehrt noch vermindert: hingegen kämpfen Wärme und Kälte stets mit einan-

der um das Uebergewicht, und es siegt bald jene bald diese. De Natura rer. I. p. 8, 9. Cum nulla prorsus agendi seseque generandi facultate materia sit praedita (licet assidue a calore in summam tenuitatem et pene in Non-Ens agatur; a frigore vero semper in angustias cogatur atque densetur) moles ejus, adeoque et mundi magnitudo, nec augeri nec minui uspiam potest. — Contra vero calori frigorique, non tantum contrariae agendi operandique vires, sed et facultas appetitusque tributa, sese assidue tum multiplicandi generandique, tum amplificandi ac quaquaversus effundendi, molemque omnem occupandi; quin etiam sese mutuo oppugnandi et expellendi invicemque substituendi.

4. Aus dem Kampfe der beyden ersten Agentien entstanden ursprünglich Himmel und Erde; und aus dem fortwährenden Kampfe der Sonne und der Erde stammen fortwährend alle Dinge der zweyten Ordnung. De Rer. natur. I. p. 6. Coelum terraque, longe maxima mundi corpora — — a calore illud hoc a frigore constitutum est: manifeste autem reliqua entia e terra et solis calore immutata fiunt omnia.

5. Je mehr in einem Dinge das Wärme-Princip vorherrscht, desto leuchtender und beweglicher ist es seiner Natur nach, wie der Himmel und die Gestirne; je mehr hingegen die Kälte das vorherrschende ist, desto träger, starrer und dunkler. Calor unicuique rei tenuitatem, candorem et mobilitatem suam indit, eamque denique in mobiles vapores resolvit, quin imo in ipsum ignem, qui ejusdem cum sole et universo coelo est naturae. — Contra ambigendum non est, quin ipsa quoque terra frigore potissimum eam rigiditatem et gravitatem atque duritiam nacta sit, ut nullam unquam inclinetur in partem, propriaeque perpetuo sedi immobilis inhaereat, — lucis non tamen speciei visibilis expers, adeoque nigra. De Rer. natur. I. p. 3, 4, 8.

§. 116.

Des Telesius Lehre von der Natur des Menschen insbesondere.

6. Von den Thieren unterscheidet sich der Mensch dadurch, dafs nur er allein eine unsterbliche ganz göttliche, und ihm unmittelbar von seinem Schöpfer selbst eingeflöfste Seele hat; dagegen in den Thieren nur der aus dem Saamen gezogene Geist sich bewegt, wirkt, handelt und leidet. De Rer. nat. V. p. 178. Quodsi spiritus a semine eductus in animalibus animae substantiam haberi debet, (qui quidem in ipsis movet corpus operatur, agit et patitur:) — — aliam tamen in homine inesse substantiam, penitus divinam et ab ipso immissam creatore, — humanis etiam intelligere licet rationibus. —

7. Der Mensch nämlich befriedigt sich nicht, gleich den übrigen Thieren, mit dem Sinneneindruck, der Erkenntnifs und dem Genusse der Dinge, die zu seiner Ernährung und Erhaltung oder zu seinem Vergnügen dienen; er forscht auch mit dem gröfsten Eifer nach solchen, die ihm keinen Nutzen gewähren, noch mit den Sinnen erfafst werden mögen, besonders nach göttlichen Dingen, und sogar nach der Wesenheit und den Werken Gottes selbst: ja er vergifst sogar über der seligen Wonne dieser Betrachtung alles, was den Körper angeht. — Auch wird sein Streben nimmermehr befriedigt durch den Besitz gegenwärtiger und irdischer Güter, sondern es geht viel weiter, immer das Ferne und Zukünftige verfolgend, und ein seligeres Leben vorausahnend. De Rer. nat. V. p. 178. cit. Non scil. animalium reliquorum ritu in earum rerum sensu, cognitioneque et fruitione, e quibus nutritur servaturque et delectatur, quiescere homo videtur; sed ea etiam quae nulli ipsi usui esse quaeque adeo nullo sensu comprehendi possunt, praesertim divina,

Deique ipsius substantiam et operationes summo studio inquirit; quin in horum contemplatione intenta beataque omnium quae ad corpus spectant, obliviscitur. — Solus quoque nunquam praesentibus corporis bonis, quanta et qualiacunque demum fuerint, acquiescit, sed semper remotis futurisque intentus haec ipsa prospicit appetitque, longe beatiorem adhuc praesagiens vitam.

8. Das unmittelbare Werkzeug der mit dem Leibe vereinten menschlichen Seele ist übrigens der aus dem Samen gezogene thierische Geist, welcher, obschon selbst körperlich, dennoch eine stättige, lichtartige und äusserst bewegliche, an sich selbst empfindende, lebendige und belebende Substanz ist, die mittelst der Nerven überall hin, durch den ganzen Leib sich verbreitet, im Gehirne aber sich in sich selbst sammelt, woselbst zwar Licht und Luft, aber nicht andere körperliche Dinge zu diesem thierischen Geiste unmittelbaren Zutritt haben. De Rer. nat. V. p. 179. Quin tamen praeter hanc diviniorem substantiam, etiam spiritus ille animalis e semine eductus hominibus quoque sicut et caeteris animalibus insit, — illud satis claro est argumento, quod iisdem ex rebus et homines et animalia itidem reliqua quoad corpus constituta sunt, similiterque et vivere et sentire moverique videmus. — Jam cum substantia illa a Deo immissa, nec reliquarum partium corporis, nec ipsius etiam spiritus portio aliqua existimari possit, utique corporis universi et spiritus praecipue forma caeteris omnibus praestantior superaddita censeri debet; — eum in finem potissimum immissa, ut spiritum, pravas forte Deoque invisas operationes appetentem, reprimat atque refraenet, ad probas vero impellat atque excitet. — Ibid. p. 190. 192. Alieno autem in loco atque inter contraria genitus spiritus, ut ne hinc quidem ad cognata elabi, il-

line a contrariis nimium oblaedi possit, — ubique tam externe quam interne ita vestiendus erat, ut corporeis quidem aditus ad ipsum spiritum immediatus praecluderetur, aëri tamen et luci cum elementis cognatis pateret. — Portiones quoque spiritus per organa sensoria diffusae ita universitati alligandae aut verius inde propagandae erant, ut exinde continuas habere suppetias, perpetuoque nutriri et restaurari possint: — prout revera videmus, cum cerebri mole, (cui universitas spiritus immediate est indita) reliquos omnes nervos, (spiritus portiones per corpus devehentes) singulasque horum cavitates cum cavitatibus illius esse conjunctas.

9. Die Sinnen-Empfindung ist weder bloſs Folge der einwirkenden Thätigkeit und des Anstosses von aussen, noch allein das Leiden, die Veränderung und Bewegung des angegriffenen Geistes, sondern sie ist die Wahrnehmung der Thätigkeiten der einwirkenden Dinge, und des Anstosses der Luft, verbunden mit dem Gefühle der eignen dadurch bewirkten Leiden, Veränderungen und Bewegungen des Geistes, der dadurch erst wahrnimmt. De Rer. nat. VII. p. 276. Sensus non est mera actio et impulsus naturarum, quae spiritum subiere, minus etiam passio ipsa immutatioque et motus ipse spiritus; sed est rerum actionum et aëris impulsionum atque propriarum spiritus passionum, immutationum ac motuum perceptio, propterea quod ita demum sentiat spiritus, quod se pati, immutari et commoveri sentiat.

10. Was durch mächtige entgegengesetzte Kräfte den Körper und den in ihm wohnenden Geist von seiner ihm eignen Natur und derselben ursprünglichen Stimmung gewaltthätig losreiſst und also verdirbt, verursacht darum Schmerz: Wollust hingegen bringt dasjenige, was mit ähnlichen und verwandten Kräften denselben schmeichelt, ihn gleichsam belebt, und aus

der gewaltsamen Starrung in sein ursprüngliches Seyn wieder herstellt, oder darin erhält. **Ibid.** p. 277. Quae praepotentibus contrariisque donata viribus corpus inexistentemque eidem spiritum a propria natura propriaque dimovent dispositione, adeoque corrumpunt, dolorem eidem inferunt: voluptate vero afficiunt, quae similibus cognatisque donata viribus ipsum fovent, et veluti vivificant, et a propria natura et dispositione dimotum iisdem restituunt, aut conservant in suo Esse.

11. Es ist aber dem Geiste nicht nur gegeben, Dinge, die er durch Empfindung wahrgenommen hat, und Bewegungen, in welche er von ihnen versetzt worden ist, wenn sie auch ferne sind, und schon einzuwirken aufgehört haben, in der Empfindung zu wiederholen auch von abwesenden zu leiden und bewegt zu werden, und endlich auch die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit sowohl der gegenwärtigen als abwesenden Dinge anzuschauen; sondern auch, wenn nur irgend eine Bestimmung derselben bekannt ist, daraus sofort die übrigen unbekannten zum vorauseinzusehen, (zu anticipiren,) welches man gewöhnlich Erkennen aus Schlüssen, (intelligere ratione,) besser aber Erachten (existimare) oder Erinnern aus Aehnlichem (commemorari) nennen würde. Ibid. p. 314. Et non modo res sensu perceptas modusque, quibus ab iis commotus est, absentes etiam cessantesque recolere et quoquo modo iterum sentire, item ab absentibus quoque pati commoverique, et denique etiam tam praesentium rerum similitudinem et dissimilitudinem intueri posse, spiritui datum est, sed rerum itidem, quarum conditio quaepiam manifesta reliquae vero occultae sunt, has itidem in illis intueri, et quasi praecipere (anticipare) eidem concessum est, quod vulgo intelligere ratione dicitur, quodque melius existimare, vel potius commemorari dicendum foret.

12. Trefflich heifst der Geist, dem es eigen ist, immer nur nach dem Mafse afficirt zu werden und zu wirken, wie es sein Geschäft erfordert (Sieh oben Lehrs. 8.) fehlerhaft hingegen im entgegengesetzten Falle, wenn er die Affecte und die diesen gemäfs hervorgebrachten Handlungen nicht also zu erhöhen oder herabzuspannen vermag, wie es zu seiner eigenen Erhaltung und Vervollkommnung erfordert wird. De Rer. nat. IX. p. 364, 365. Moderate qui afficitur operaturque spiritus juxta virtutem affici operarique, et virtute donatus esse; contra vero qui immoderate afficitur operaturque, juxta vitium affici operarique dicitur; et per hoc vitiosus habetur. — Est enim virtutis munus, ut affectus, et etiam quae juxta eos eduntur operationes, prout ad spiritus conservationem et perfectionem intendendae remittendaeve sunt, et intendat et remittat.

13. Tugend ist daher derjenige Zustand, welcher macht, dafs die Wesen gut sind, d. h., dafs sie die ihrer eigenen Natur gemäfsen Handlungen recht vollbringen. Diejenige erkennende Kraft der Seele aber, welche will, dafs nicht nur das, was den Geist in seinem Seyn erhalten, und seine natürliche Vollkommenheit vermehren und erweitern kann, erstrebt und verschafft werden soll, sondern auch das, was ihn wahrhaft himmlisch, göttlich und beynahe Gott selbst ähnlich macht, heifst mit Recht Erhabenheit. Ibid. p. 389. Virtus est ea animae conditio, quae praestat, ut bona anima sit, recteque proprias operetur operationes. — Ibid. p. 383. Ea autem animae vis intelligens, quae non ea tantum appetenda procurandaque decernit, quae spiritum in propria conservent natura, ejusque perfectiones naturales augeant; sed quae vere coelestem divinumque et Deo paene similem efficiant, non immerito sublimitas dici potest.

14. Wenn

14. Wenn nun die Reinigkeit der Wesen die ihnen eigene Trefflichkeit und Vollkommenheit ist, so dürfen wir nicht zweifeln, daſs sie durch keinen Unterricht und keine Angewöhnung vermittelst Einübung erlangt werden möge, wo das Geschick dazu von Natur aus nicht vorhanden ist. Ibid. p. 391. Quodsi entium puritas propria entium virtus est propriaque perfectio, quin a nulla unquam disciplina nullaque a consuetudine comparetur, ubi a natura non est indita, ambigere non licet.

§. 117.

Franz Patritius philosophia nova.

Franciscus Patritius, Professor der Philosophie erst zu Ferrara und dann zu Rom, ein Freund und jüngerer Zeitgenosse des Telesius, versuchte gleichfalls den Aristoteles durch ein neues christlich - platonisches Combinations - System aus den Schulen zu verdrängen.

Er war zu Clissa in Dalmatien 1529 geboren, und hatte lange Zeit hindurch mit Dürftigkeit zu kämpfen, die ihn zwang, seine besten Jugendjahre in Geschäften anderer Leute, herumwandernd in den griechischen Inseln, in Italien, Frankreich und Spanien zu durchleben; bis er endlich durch die Gunst des gelehrten Bischofs von Cypern Philipp Mocenigo in Venedig und Padua eine für das Studiren günstige Lage gewann, und endlich durch Empfehlung des Vorstehers des Gymnasiums zu Ferrara daselbst seine erste öffentliche Anstellung erhielt. — Von da kam er nach Rom 1593, woselbst er 1597 starb.

Ausser den Discussiones Peripateticae, welche von 1571 — 1581 in vier Bänden erschienen, und darinnen er durch eine ausführliche Beleuchtung aller aristotelischer Lehren die Irrthümer dieses Philo-

sophen darzuthun, und zu erweisen sucht, daſs alles Wahre und Tüchtige, was bey demselben vorkommt, Aeltern abgeborgt, alles Irrige hingegen allein dessen Eigenthum sey. — Ferner den Uebersetzungen der Commentarien des Philoponos über die Metaphysik des Aristoteles 1583; der unächten Schriften des vermeinten Hermes Trismegistos, und der Orakel des Zoroaster 1591, gab er in eben dem letzgenannten Jahre sein berühmtes Werk Nova de universis Philosophia, Ferrar. apud Benedict. Mamarell. Fol. heraus.

Diese Philosophie ist nichts anders, als eine lebendige Licht-Emanations Philosophie, nach Plato und Plotin, und begreift vier Haupttheile in sich, nämlich die Panaugia, die allgemeine Welterleuchtung; Panarchia, Weltbeherrschung; Panpsychia, Weltbeseelung; und Pancosmia Weltdurchdringung und Verbindung durch das Licht. —

Der ausführliche Titel dieses Werkes ist folgender: Francisci Patricii nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo platonica rerum universitas a Conditore Deo deducitur: ad SS. Dom. nostrum Gregor. XIV. Pontificem, ejusque successores futuros; opus rerum copia et vetustissima novitate, dogmatum varietate et veritate, methodorum frequentia et raritate, ordinis continuitate, rationem firmitate, sententiarum gravitate, verborum brevitate, et claritate maxime admirandum."

Patritius selbst legte auf diese seine Philosophia nova, welche er in den Morgenstunden von 100 Tagen vollendet hatte, einen sehr grossen Werth, und hoffte von seiner Mitwelt und der Nachwelt Lob zu ärndten; welches er aber auch gewiſs verschmäht

haben würde, wenn er nicht zugleich überzeugt gewesen wäre, daſs seine Arbeiten der christlichen Religion und allen Liebhabern der Philosophie Nutzen bringen würden. Er gesteht auch, daſs er allein dieses gehofften Nutzens wegen die ungeheuere Arbeit, eine neue Philosophie zu begründen, (ingentem hunc philosophiae condendae laborem universum) auf sich genommen habe.

Zur Ausbildung des eigentlich physischen Theils seines Werkes hatte er die Schriften des Telesius mit vielem Fleiſse studirt; da er aber darin Manches fand, was er sich nicht erklären konnte, so wandte er sich an Antonio Persio, den Freund des Telesius, welcher ihm, so viel er vermochte, seine Einwendungen und Zweifel löſste. Nachdem er aber die Werke des Telesius ganz durchgelesen hatte, war seine Achtung für denselben so gestiegen, daſs er ihn über alle alte Philosophen erhob. Auf Anrathen des Persio schrieb er nun selbst seine noch ungelösten Zweifel gegen das System des Telesius zusammen, die dieser dann dem Telesius selbst mittheilte, der sie so gewichtig fand, daſs er sein System in den folgenden Schriften diesen gemäſs abänderte.

Ausführlichere Nachricht von dem Leben und den Schriften des Patritius, zusammt der völligen Uebersicht seines gesammten Lehrgebäudes enthält das IV. Heft meiner und Sibers Beyträge, das nächstens erscheinen soll. — Hier begnüge ich mich zum Vorgeschmacke nur allein, die begeisterte Charakteristik des Lichts aus dem Anfange der Panaugia in deutscher Uebersetzung einzurücken.

§. 118.

Des Patritius Grundbegriff vom Lichte und von der Philosophie.

Patritius beginnt seine Allglanz-Lehre (**Panaugia**) mit folgender ganz begeisterten Stelle:

„Philosophie ist Streben nach Weisheit, Weisheit aber ist die Erkenntnifs des Alls, das All aber besteht durch Ordnung, Ordnung aber besteht durch das, was vorher und nacher ist (priore et posteriore): demnach mufs die Philosophie mit dem vorher erkannten (a priori cognito) anfangen."

„Licht und Erleuchtung (lux et lumen) sind nun das früheste oder erste, was sich den Sinnen und dem Gemüthe jedes Neugebornen vor allem darbiethet, und wodurch uns die meisten Verschiedenheiten der Dinge zu allererst kund werden."

„Durch Licht und Erleuchtung (per lucem et lumen) erblickten die Alten der Vorzeit (prisci homines) was über ihnen, rings um sie her und unter ihnen war, (sublimia media et imma); bewunderten, was sie sahen, betrachteten, was sie bewunderten, und strebten endlich, das Bewunderte auch zu begreifen. — Demnach ist die Philosophie die wahreste Tochter des Lichts, der Erleuchtung, der Bewunderung und der Betrachtung."

„Vom Lichte also, und dessen Erzeugnifs (proles) der Erleuchtung, beginnen wir unsere Philosophie." — —

„Vom Lichte (luce) und dem Lichtglanze der Erleuchtung, (lumine), die wir vor allem bewundern: vom Lichte nämlich, das Gottes und seiner Güte Sinnbild ist, das alle überweltliche, ausserweltliche und innerweltliche Räume erleuchtet, das sich überallhin ausdehnt, überallhin ergiefst, alles ohne Ausnahme durchdringt, alles durchdringend formt, und in allem wirkt, alles belebt, alles erhält und trägt, alles sammelt, alles eint und alles sondert; das alles, was entweder schlechthin nur als Seyendes erleuchtet und erwärmt, oder was zugleich als Lebendes erzeugt wird, und sich ernährt, wächst, reift, und sich bewegt; das dieses alles zu sich kehrt, und

das zu sich Gekehrte reiniget; das alles vollendet, alles erneuert, alles bewahret, und macht, daſs es nicht vergehe, das aller Dinge Zahl und Maaſs, und aller Wesen reinste Wesenheit ist; eben so unwandelbar, als unverwandelt, eben so unvermischt, als unvermischbar, eben so unbezwungen als unbezwingbar, keines andern bedürfend und reich an allem, allen Wesen erwünscht und erwünschlich; die Zierde aller Himmel und Himmelskörper, der Schmuck des Alls, und dessen Schönheit, Freude und Lachen, darüber weder dem Auge etwas vergnüglicheres, noch dem Gemüthe etwas erfreulicheres, noch dem Leben etwas gedeihlicheres, noch dem Verstande etwas vortrefflicheres, noch dem Gebrauche etwas nützlicheres je vorkommen möchte, und ohne welches alles, im Finstern, an sich selbst träge und unthätig, so wie für uns völlich unerkennbar bleiben würde. —

§. 119.

Jordano Bruno, — sein Charakter und seine Schriften.

Noch gehört zu den Combinisten, welche Mystik und Naturwissenschaft zu paaren suchten, der tiefsinnigste und vollendetste aller vorkartesischen Philosophen, Jordano Bruno.

Er war zu Nola im Neapolitanischen gebürtig, trat als unreifer Jüngling in den Dominikanerorden, verlieſs ihn aber als Mann wieder, und zog von 1580 bis 1591 als reisender Scholastiker, die Schweiz, Frankreich, England und das protestantische Deutschland durchwandernd, umher; endlich kehrte er zu seinem Unglücke nach Italien zurück, und ward zu Rom als Ketzer und [illegible] durch einen Spruch der Inquisition lebendig verbrannt im J. 1600.

Seine Schriften, die leider von Niemand vollständig gesammelt wurden, und jetzt alle sehr rar sind, beziehen sich theils auf die Verbesserung und Vervollkommnung der Lullistischen Kunst als allgemeine Erfindungskunst, theils auf seine eigene Philosophie; unter diesen letztern sind die merkwürdigsten, die dialoghi de la causa principio et uno (Venedig 1584. 8. min. und die dialoghi de l'infinito et dé mondi e. a.

Seine Philosophie ist eleatisch - platonisch, aber bey aller Begeisterung herrschst dennoch überall ein besonnenes Bestreben, die Weltschöpfung vielmehr als dynamische Entwickelung, dann als Emanation aus dem All-Eins darzustellen.

Die vollständige Darstellung von seinem Leben und seiner Lehre findet man in meinem und Sibers Beyträgen Heft V. Hier gebe ich abermals nur eine charakteristische Auswahl einiger seiner merkwürdigsten Lehrsätze nach Friedrich Heinrich Jacobis Auszug aus Jordans de la causa principio et uno — im Anhange zur Lehre des Spinoza zweyte Auflage 1789 und in der neuen Sammlung seiner Schriften IV. Band, zweyte Abtheilung.

§. 120.

Jordano Bruno's Theologie und Philosophia prima.

1. Es ist ein erstes und vollkommenstes Princip alles Daseyns, nämlich Gott: — dieses Princip kann alles seyn und ist alles; Vermögen und Thätigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit sind in ihm ungetrennt und unzertrennlich Eins. Friedr. Heinr. Jacobis Auszug aus Jordano's de la causa principio et uno. Seite. 284.

2. Es ist der innere Grund, und nicht bloſs die äussere Ursache der Weltschöpfung; (denn der Grund bleibt in seiner Wirkung, diese in ihrem Daseyn ent-

haltend; die Ursache aber ist ausser der Wirkung, und mit dieser nur vorübergehend verbunden:) demnach ist alles, was da ist, mit einem Geiste erfüllt, und alles Lebendige ist eigentlich nur Ein Leben, das alles durchdringt, und in allem ist. Ebend. S. 262, 273, 284.

3. Was nun alles ist, was es seyn kann, ist nur ein Einziges, das aber in seinem Daseyn alles übrige Daseyn begreift. Dieses Einzige ist daher allzumal die formale, materiale und wirkende Ursache der ganzen Schöpfung; d. h. es ist die natura naturans. Ebend. S. 266, 268, 285, 287.

4. Die natura naturans, die allgemeine und thätige Ursache der Dinge heifst auch die allgemeine göttliche Vernunft, die alles ist, und alles hervorbringt; und welche sich als die allgemeine alles bestimmende Form des Weltalls, d. h. als die allgemeine Weltseele zu erkennen giebt. Ebend. S. 263—266.

5. Diese allgemeine Vernunft ist der innere allgegenwärtige Künstler, der alles in allem wirkt, die Materie von innen bildet und gestaltet, und immer in sich selbst zurückkehret. Ebend. S. 264.

6. Diese Unendlichkeit Gottes im unendlichen Weltall und in jedem Theile desselben ist seine wesentliche Allgegenwart; und vermöge dieser ist er in Allem, nicht über oder ausserhalb des Alls: so wie das Wesen nicht über oder ausserhalb des wesenden, die Natur nicht ausserhalb des natürlichen, und die Güte nicht ausserhalb des guten ist. Ebend. S. 292.

7. Der Zweck der allgemeinen wirkenden und Endursache, d. i. der natura naturans, oder des allgemeinthätigen Verstandes, ist überhaupt die Vollkommenheit des Alls, die darin besteht, dafs in den verschiedenen Theilen der Materie alle möglichen Formen zum wirklichen Daseyn gelangen. Ebend. a. a. O.

8. Ob nun schon das Eine Princip seine Einheit entfaltend die unendliche Vielheit der Wesen erzeugt, so bleibt es an sich doch immer Eins, und recurrirt untheilbar als dasselbe schlechthin identisch in allen seyenden. Ebend. a. a. O.

9. Dieses Eins ist unendlich und unermeſslich und folglich auch unbeweglich: es kann seinen Ort nicht verändern, weil ausser ihm kein Ort vorhanden ist; es wird nicht erzeugt, und kann nicht untergehen; es kann weder wachsen noch abnehmen, und eben so wenig sich vermindern als vermehren. Es ist keinem Wechsel unterworfen, weder von innen noch von aussen; weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf einmal ist. Es ist nicht auf eine unterschiedene Weise; weder mehr formal, noch mehr material; weder mehr Geist noch mehr Körper. Es ist die vollkommenste Harmonie (Ineinsbildung) von Eins und Alles. Es kann weder selbst gemessen, noch zum Maaſs genommen werden für Anderes; es faſst und umfaſst sich selbst nicht, noch wird es von sich selbst gefaſst und umfaſst, weil es nicht grösser noch kleiner ist, als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden; weil es nicht Eins und ein Anders, sondern immer nur Eins und dasselbe ist. Ebend. S. 294, 295. Vergl. 289.

10. Da es nun Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt — Oder wenn man ja Theile im Unendlichen annehmen will, so ist jeder Theil des Unendlichen selbst wieder ein Unendliches, und also Eins und identisch mit dem Ganzen. Ebend. S. 295, 296.

11. Das ursprüngliche Eins ist eine untheilbare Monas, das Minimum und Maximum, das höchste und tiefste alles Seyenden. Selbst lautere Identität ist es das Princip aller Gegensätze; selbst einfach der Grund aller Zusammensetzung, selbst untheilbar und keine Figur habend, der Grund alles sichtbaren und figürlichen. Ebend. a. a. O.

12. Endlich ist das Princip von Allem, das ursprüngliche Eins, über alle Gattungen erhaben, weil es als die natura naturans in allen Gattungen ist. Ebend.

§. 121.

Des Jordano Bruno Cosmologie.

1. Die natura naturata, als das unerzeugte ewige Weltall, ist ebenfalls Alles, was sie seyn kann, auf einmal, und in der That, weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestaltungen in sich faſst. — In ihren Entwickelungen aber von Moment zu Moment, d. h. in ihrer Aeusserlichkeit, ist sie nicht mehr alles, was sie seyn kann, zumal und wirklich; sondern biethet vielmehr das Schauspiel eines wechselnden Wandelns und Werdens dar. — Als Aeusserlichkeit ist sie also nur noch ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips (dem ursprünglichen Eins); denn was im Princip ungetrennt einfach und Eins ist, erscheint in der Aeusserlichkeit, d. h. in den Dingen getrennt, entwickelt und vervielfältigt. Ebend. S. 285.

2. Die Materie, das Grundwesen, daraus alle sinnlichen und intelligenten Wesen, kurz alles, was in der Wirklichkeit ist und besteht, hervorgiengen und wurden, ist eben das Seyn selbst. Denn dieses nur ist alles, und kann alles werden; so wie wir mit unsern Augen sehen, daſs die Materie alles ist und wird. Eben darum aber, weil die Materie alles ist und wird, kann sie selbst nicht etwas bestimmtes seyn, so wie sie keine

bestimmte Form oder Dimension haben kann, weil sie alle hat. Ebend. 280, 288, 290.

3. Wenn jedoch die Materie für sich selbst keine Form hat, so kömmt dieses nicht daher, als wenn sie von aller Form entblöſst wäre, sondern gerade umgekehrt, weil sie alle Formen hat; oder vielmehr, weil sie alle Formen aus ihrem Schoose gebährt. Ebend. S. 291. Die Materie ist also nicht jenes prope nihilum, μη-ον, wozu einige Philosophen sie machen wollten, und darüber mit sich selbst in Widerspruch geriethen; auch ist sie nicht bloſs leidendes Subject, sondern zugleich auch selbst thätige Potenz. Ebend. a. a. O. Allein das von dem Subjecte der Kunst, (dem Stoffe, von dem, oder aus dem alles wird), so ganz verschiedene Subject der Natur, (die Materie,) zu unterscheiden, bedarf es eines andern, als des äusserlichen Sinnes: denn die materia metaphysica, das Seyn an sich, wird nur durch das Auge der Vernunft erblickt, dem sie aber auch nicht entgehen kann. Ebend. S. 280.

4. Die Materie, die selbst alles werdende und das Vermögen oder Grundwesen alles wirklichen ist, ist also Eins mit der ersten ewigen und nothwendigen Form, die aller zufälligen Formen, Form und Quelle ist, d. h. sie ist Eins mit der alles belebenden Welt-Seele. Ebend. a. a. O.

5. Demnach sind dann auch im Weltall äusseres und inneres, Materie und Form, Körper und Geist, absolute Eins und identisch: — und das Weltall kömmt mithin als ein selbstständiges, lebendiges Wesen, d. h. als ein unendliches und unsterbliches Thier zu betrachten, in welchem alles auf das mannigfaltigste lebt und wirkt. Ebend. a. a. O.

6. Die zahllose Menge der Gattungen, Arten und Individuen befindet sich im Weltall nicht wie in einem

blossen Behältnisse oder Raum, sondern alle diese Heere, der einzelnen Dinge sind unter sich und mit dem Ganzen als die Glieder eines Organismus verbunden Ebend. S. 299.

7. So ist auch kein einzelnes Ding eine besondere Substanz, sondern jedes ist nur die allgemeine Substanz auf eine besondere und einzelne Weise dargestellt; und wenn wir daher z. B. einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern nur die Substanz im besondern wahr. Ebend. S. 303, 304.

8. Uebrigens ist freylich jedes dieser Dinge in jedem Augenblicke gerade dasjenige, was es in diesem Augenblicke seyn kann; aber nimmermehr ist es alles, was es überhaupt und der Substanz nach seyn kann, eben darum weil es nur ein besonderes und einzelnes ist. Ebend. S. 285.

9. Nichts also, was an den Dingen zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört, und durch zeitliche Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, ist dem wahren Wesen selbst eigen, sondern nur dem zufälligen Zustande desselben, der nicht das Wesen selbst ist. — Denn alles, was sich verändert, sucht immer nur eine andere Form des Daseyns, nicht ein neues Seyn selbst zu erringen. Ebend. S. 301.

10. Das Universum als Allheit ist Eins, unendlich, unbeweglich, unentstanden, unvergänglich, durchaus lebendig, schöpferisch, und ewig hervorbringend. Ebend. S. 266.

11. Man könnte es mit einer Sphäre vergleichen, aber es ist keine Sphäre: denn in einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerley Grenzen haben, in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite

und Tiefe dieselben, weil sie keine Gränzen haben. Ebend. S. 296.

12. In dem All sind alle Gegensätze, die an den Dingen in der Trennung sich darstellen, in ihrem Wesen wiederum Eins; Wärme und Kälte, Licht und Finsterniss, Liebe und Hass. — Doch nicht nur diese Identität, sondern auch, wie aus dieser Identität alle Gegensätze hervorgehen, einzusehen, ist das tiefste Geheimniss aller Kunst und Wissenschaft. Ebend. S. 304.

13. Das Weltall wird am reinsten als ein Zahlen-System begriffen; die monas ist die Grundlage, das Eins, welches alles ist; die dyas ist das Princip des Gegensatzes und der Vielheit; die trias verbindet den Gegensatz wieder zu einem Ganzen; die tetras ist das Symbol der äussern Vollendung, denn $1+2+3+4=10$; die pentas zeigt an die äussern Sinne, die hexas aus der Multiplication der Factoren 2 u. 3., von denen der eine weiblich, der andere männlich ist, bestehend, heifst die Zahl der Begattung und Zeugung; die heptas aus der keine andere erzeugt wird, und welche daher bey den spätern Pythagoräern auch Pallas oder die Jungfrau hiess, bedeutet Ruhe und in-sich-selbst-Verschlossenheit; die octas ist das Urbild der Gerechtigkeit und Seligkeit; gleiche Bestimmung hat die enneas; die decas endlich beschliefst die einfachen Zahlen, und fafst sie alle zugleich in sich, denn $1+9=10$; $8+2=10$; $7+3=10$; $6+4=10$; $5+5=10$.

§. 122.

Des Jordano Bruno Seelenlehre, Sittenlehre und Wissenschaftslehre.

1. Nicht nur das Weltall, und die Hauptkörper desselben, sondern alles in der Natur bis zum klein-

sten Theile der Materie, d. h. bis zum Atom, ist beseelt. Denn Geist und Materie sind ursprünglich Eins und dasselbe: — nur sind nicht alle beseelte Wesen im wirklichen Genusse des Lebens und der Anwendung der Seele. Ebend. S. 271.

2. Es ist eben im Weltall selbst nur Eine Seele, die ganz und untheilbar im Ganzen, so wie ganz und untheilbar in jedem einzelnen Dinge lebt. Ebend. a. a. O.

3. Obschon jedoch in allen Dingen nur Eine Seele ist, so erscheint sie doch nirgends in derselben Form, sondern in jedem Wesen eine besondere: indem sie in jedem Einzelnwesen immer eine bestimmte, nicht die Unendlichkeit aller Formen zeigt. Ebend. a. a. O.

4. Eine sittliche Handlung ist nur diejenige, welche mit und durch Verstand geschieht, und ein Vorhaben, d. h. einen Zweck voraussetzt, dem eine Hinsicht auf etwas zu Grunde liegt. Ebend. S. 266.

5. Der höchste Zweck der freyen Handlungen, deren allein ein verständiges Wesen fähig ist, soll und darf kein anderer seyn, als eben der Zweck des göttlichen Verstandes selbst, der alles hervorbringt; nämlich die Vollkommenheit des Alls. Ebend. S. 267. Vergl. oben §. 120. Lehrs. 7. 8.

6. Der Zweck aller Philosophie und Naturforschung ist die Einheit aller Gegensätze, und folglich das Unendliche in dem Endlichen, die Form in der Materie, das Geistige in dem körperlichen zu erkennen, und dann zu zeigen, wie aus der Identität dennoch wieder Verschiedenheit der Formen hervorgehe. Ebend. S. 292. (Vergl. oben §. 121. Lehrs. 5—13.)

7. Die beste Philosophie ist diejenige, die den Verstand zur vollkommensten Einsicht erhebt, und

mit der Wahrheit der Natur am besten übereinstimmt, auch dieser, so viel möglich ist, zu Hülfe kommt; theils durch vernünftige besonnene Vorhersagung (divination) theils durch Gesetzgebung und Sittenverbesserung, theils durch körperliche Heilkunde, theils endlich durch Wissenschaft und ein je mehr und mehr göttliches Leben. Ebend. S. 260.

8. Wenn das Göttliche, absteigend in einer Mannigfaltigkeit der Wesen, seine Einheit enthüllend darstellt, und zugleich verbirgt, so ergreifen wir aufsteigend diese Einheit, indem wir das Mannigfaltige zusammenfassen. — Ueberhaupt in die tiefsten Geheimnisse der Wissenschaft einzudringen, muſs man nie müde werden, jedes Ding von seinen beyden widerstreitenden Enden zu betrachten, und nicht eher ablassen, bis man die Versöhnung von beyden gefunden hat. Ebend. S. 302, 304, 305. Vergl. S. 292.

d. Neue Skeptiker.

§. 123.

Entstehen neuer Skeptiker in Frankreich; Michel de Montaigne.

Während nun italienische Gelehrte die gereinigte alterthümlich - klassische Philosophie und die Mystik durch allerley Combinations - Versuche zu vereinigen unternahmen, thaten sich am Schlusse des XVI. Jahrhunderts in Frankreich dem Genius der Nation gemäſs, und vermuthlich durch des Ramus (§. 97.) kühne Bestreitung des Aristoteles hiezu aufgeregt, neue Skeptiker hervor, welche die Zweifel erst auf Materien der Philosophie, und bald hernach auch auf Gegenstände der Religion anwendeten.

Die erste Regung des skeptischen Geistes finden wir in den Versuchen des Michael von Montaigne, ei-

nes französischen Edelmannes und Belletristen (geboren 1533, gestorben 1592.)

Er war zwar kein eigentlicher Gelehrter von Profession, und noch weniger entwarf er je ein eigenes vollendetes System der Philosophie; doch werden seine eben so witzigen als scharfsinnigen und lehrreichen Essais über verschiedene Gegenstände der praktischen Lebensweisheit ihm unter den Schriftstellern seiner Nation für immer einen ehrenvollen Platz zusichern. —

Da Montaigne'n die Philosophie nichts weiter als eine Ausgeburt der Erfahrung oder des Empirismus ist; (eine Meinung, die auch heut zu Tage noch bey der Mehrheit seiner Landsleute die herrschende ist,) so läſst er sich's ganz besonders angelegen seyn, mit grossem Aufwande von Witz und Gelehrsamkeit zu zeigen: „daſs Niemand wissen möge, was objective oder an sich selbst wahr, gut und schön sey; weil es unmöglich ist, auf dem Wege der Erfahrung (dem einzigen, der nach ihm zur Wahrheit führt;) z. B. durch Beobachtung der Sitten und Gewohnheiten verschiedener Völker die allgemein-gültige Regel des Anständigen und Unanständigen, des Gerechten oder Ungerechten, des Schönen oder Häſslichen aufzufinden. Montaigne Essais Libr. I. Chap. 22. Libr. II. Chap. 12. — Eben noch viel minder kann bloſse Vernünfteley die Wahrheiten der Religion weder unerschütterlich erweisen, noch gründlich widerlegen; sie kann und soll nur den Glauben an die göttliche Offenbarung vorbereiten und unterstützen. Ebend.

Ueber die Schreibseligkeit und Büchergelehrsamkeit äussert er sich, wie folgt: „Es sollte gewisse Strafgesetze geben, gegen schaale und unnütze Schriftsteller eben sowohl als gegen Landfahrer und Faullenzer.

Das Kritzeln und Scribeln kömmt mir als ein Zeichen eines verderbten Jahrhunderts vor: wenn haben wir wohl mehr geschrieben, als seitdem es bey uns sichtbar bergab gehet; so wie die Römer niemals schreibseliger waren, als eben zur Zeit als sie am Rande des Verderbens standen. Denn dieser geschäftige Müssiggang wird erst alsdann gleichsam zur Tagesordnung, wenn Jemand mit den Pflichten seines Berufes sich nur nebenher abgiebt; und sie nur lüderlich treibt. Ich liebe und ehre die Literatur gewiſs eben so sehr, als irgend ein Gelehrter; aber was diejenigen betrifft, die gar nichts anders wissen, als was und wie es in Büchern steht, und die auf dieses armselige Wissen wohl gar noch stolz sind, an diesen hasse ich die Gelehrsamheit ein wenig noch mehr, als an den Ungelehrten die Vieh-Dummheit." Essais cit.

§. 124.

Pierre Charron.

Montaigne's Freund, Pierre Charron, Canonicus und Hofprediger der Königin, (gebor. 1541, † 1603) wandte den Skepticism auch im Fache der Religion an. Sein berühmtes Werk de la vraie sagesse, 3 livres (a Bourdeaux 1601) ward von Dümmlingen als gottlos und ärgerlich verschrieen; da doch der wahrhaft fromme Verfasser nicht das unsterbliche Element der Religion angegriffen, sondern nur die Hinfälligkeit des sterblichen Elementes derselben gezeigt hatte.

Die Haupteinwürfe, die man dem Verfasser machte, waren:

a) daſs derselbe den Atheisten, die dennoch als sittliche und rechtliche Menschen leben, eine gewisse Seelenstärke zugeschrieben; Livr. II. Chap. 5. §. 27.

b) daſs

b) daſs er in Betreff des Dogma's der Unsterblichkeit äusserte: „diese wichtige Wahrheit sey bisher durch die allerschwächsten Vernunftgründe bewiesen worden. Livr. 1. Chap. 7. §. 10.

c) daſs er allen Religionen (nach ihrem sterblichen Bestandtheil) einen bloſsen menschlichen Ursprung zugebe. Libr. II. Chap. 5. §. 2.

d) daſs er vorsätzlich zu beweisen suche, daſs sich in allen Anstalten der Polizey- und Gerechtigkeits-Pflege, der Anführung zur Weisheit, und sogar in den Religions-Anstalten, wie sie in der Wirklichkeit bestehen, Spuren der menschlichen Schwachheit und Verderbtheit zeigen. Livr. I. Chap. 38.

e) daſs er den Haupteinwurf der Naturalisten und Theisten gegen die christliche Religion, hergenommen von den innern Religionsstreitigkeiten der verschiedenen christlichen Confessionen, nicht verschwiegen noch vermäntelt habe; wiewohl er ihn nicht tüchtig zu beantworten wuſste: Livr. II. Chap. 2.

f) daſs er endlich gestand, eine Beschreibung der göttlichen Wesenheit sey unmöglich, und übersteige die Kräften des Menschen. Livr. II. Chap. 5. §. 14.

Indessen war die grössere Zahl von weisen und rechtschaffenen Männern immer auf seiner Seite und schätzte sein Buch sehr hoch. „Petri Charrondi liber — quo sapientiae ipsius praecepta — admirabili prorsus methodo, doctrina et judicio in artem redegit; — et Aristotelem nobis exhibet, et Senecam, et Plutarchum; ac divinius etiam aliquid prae se fert, quam antiquioribus cunctis et recentioribus fuit concessum." Dieses ist das Urtheil des Naudaeus in bibliotheca politica.

3. *XVII. Jahrhundert, erste Hälfte.*

a) Antischolastiker, dogmatische sowohl als skeptische.

§. 125.

Fortsetzung des Kampfes gegen die ehemalige Scholastik durch neue Aristoteliker, Skeptiker und physikalische Empiriker, Stoiker und Epikuräer, dann zuletzt dieser aller gegen einander selbst.

In der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts biethet die Geschichte der Philosophie noch immer die nämliche Erscheinung des fortgesetzten Kampfes der neuen Aristoteliker theils gegen die alten Scholastiker, theils gegen die Anhänger anderer resuscitirten Systeme, als z. B. des Stoicism, Epikureism dar. — Auch Mystiker thaten sich hervor, nur dafs auch diese jetzt nicht auf blofse Autorität Gott - begeisterter Weisen, sondern auf eigene innere Erleuchtung sich beriefen. — Endlich wurden auch wieder neue Combinations-Versuche zwischen raisonirender Schulweisheit und Weisheit durch Begeisterung, d. h. zwischen Philosophie und Mystik, Begriff und ahndender Phantasie gewagt; darinnen von den beyden einander entgegengesetzten Elementen jetzt dieses über jenes vorherrschte, ohne dafs je ein wahres relatives Gleichgewicht wahrhaft zu Stande gekommen wäre.

§. 126.

Andreas Caesalpinus und Nicolaus Taurellus.

In Italien that sich besonders als Antischolastiker hervor, der Arzt und Philosoph **Andreas Cesalpinus**, geb. 1519 zu Arezzo, Professor zu Pisa und endlich Leibmedicus Papst Clement VIII. und Lehrer im Collegium zu Rom † 1603. —

Auch er suchte den Aristoteles (ohne mindeste Rücksicht auf kirchliche Orthodoxie) aus ihm selbst zu erklären: doch entgieng sein Buch „Quaestiones peripateticae libri V. Venet. 1571 + 93. dem Verdammnifs-Urtheil der Inquisition, weil der Verfasser am Schlusse seiner Vorrede vorsichtig protestirte, dafs er für seine Person den Aristoteles verlasse, wo dieser mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmt, (vergl. oben §. 93.) vermuthlich durch das, was dem Pomponatius begegnete, gewitziget.

Die merkwürdigsten von des Caesalpinos Lehrsätzen sind folgende:

1. Die erste Substanz kann offenbar nicht die rohe, noch auch die organisirte Materie, sondern schlechthin nur die bildende und beselende Form seyn, als dasjenige, was die Materie erst zur Substanz macht und beseelt. — Das Princip aller Formen ist nun aber Gott, die erste und oberste Intelligenz, und folglich ein absolut einfacher, reiner und erster Actus.

2. Die Ursubstanz ist mithin das Urkräftige, Urverständige und Urgute, oder Begehrenswerthe. — Die göttliche Urkraft kann jedoch als unermefslich weder schlechthin endlich, noch schlechthin unendlich genannt werden; — und so kann auch die Urintelligenz nicht um irgend eines Zweckes willen wirken oder geschäftig seyn, da sie selbst der Zweck aller Zwecke, und an sich selbst schlechthin unveränderlich ist. —

3. Weil nun, wenn Ein Göttliches ist, das von allen begehrt wird (unum divinum appetibile), auch anders seyn mufs, das begehrt, (aliud appetens), so müssen dann, ausser der einen Ursubstanz auch noch andere Substanzen seyn, die aber ihre Existenz kei-

neswegs aus sich selber, sondern nur aus jener Ursubstanz haben, und nur in so ferne Substanzen heifsen können, als sie an dem Princip der beseelenden Form Theil haben, weswegen dann auch alle zusammen nur Ein Universum constituiren.

4. Die verschiedenen Gattungen der Substanzen unterscheiden sich lediglich durch Hinzusetzung oder Hinwegnahme von Bestimmungen der Ursubstanz. Diese Bestimmungen sind jedoch nicht blofse Accidentien, sondern eben so viel, wie die Substanz selbst; nur mit dem Unterschiede, dafs diese die Ursubstanz nothwendig voraussetzen, und ohne sie nicht seyn können; die Ursubstanz aber ohne sie seyn kann. —

5. So sind auch die Gattungen selbst ewig, und nur allein die Einzelwesen dem Untergange unterworfen. Denn wenn auch die Einzelnwesen untergehen, so bleibt doch in der ewigthätigen Ursubstanz die ewige Kraft, alle Gattungen der Dinge schaffend hervorzubringen. Quaest. Peripat. libr. V. Quaest. 1.

6. Unter allen geschaffenen Dingen kömmt übrigens der Himmel der Vollkommenheit der höchsten Intelligenz am nächsten. Denn so wie die Existenz der höchsten Intelligenz eine Aufnahme ihrer selbst nicht eines Andern in sich selbst (receptionem sui ipsius non alterius) ausdrückt; so nimmt auch der Himmel sich selbst in sich selbst auf, und bewegt sich in sich selbst zurück, indem er stets in demselben Orte beharret.

7. Alle sich gegenwärtig durch Zeugung fortpflanzende Geschöpfe können eben so gut wie aus dem Saamen also auch ohne Saamen durch die blofse Einwirkung der himmlischen Wärme auf gewisse Mischungen der Materie entstehen; — und so wie wir noch jetzt vor unsern Augen aus der Fäulnifs Insek-

ten entstehen sehen, so müssen auch sogar die vollkommenen Thierarten ursprünglich, da noch keine Zeugung Statt finden konnte, aus dem Urschlamme und der himmlischen Wärme entstanden seyn. Libr. V. Quaest. 1.

8. Unter allen vergänglichen Wesen hat jedoch der Mensch allein eine denkende Seele, welche, in wie ferne sie unabhängig vom Körper thätig ist, nicht mit dem Körper zugleich untergehen kann, und folglich recht eigentlich unsterblich ist. —

9. Die Seele befindet sich weder in den einzelnen Theilen des Körpers noch im ganzen Körper, sondern ganz im Herzen. Das Herz zeigt sich nämlich zuerst in dem hüpfenden Punkte des befruchtenden Eyes, und ist der wichtigste Punkt im ganzen Körper, das Princip der Arterien und Venen und selbst der Nerven; denn die Arterien haben schon nervöse Häute, und laufen vom Herzen zum Gehirne. — Darum ist das Herz der Sitz der Empfindungen, wie die Einwirkung der Leidenschaften auf das Herz unwidersprechlich beweist.

10. Die Einbildungskraft unterscheidet sich von dem Gedächtnisse wesentlich dadurch, daſs dieses nur vergangene Dinge und deren Eindrücke behält; dagegen jene sich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt und ausdehnt, auch in allen dreyen, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft das Gegentheil von den wirklichen vorbilden kann. —

Ausser den Quaestionibus Peripateticis, aus welchen die angeführten Sätze ausgezogen sind, gab Caesalpinus auch eine Investigatio peripatetica daemonum, Venet. 1593. 4. heraus. — Gegen die Quaestiones schrieb Nicolaus Taurellus, Prof. der Philosophie und Medicin zu Altorf eine Widerle-

gung unter dem Titel: Alpes caesae, sive Andreae Caesalpini monstrosa dogmata discussa. Altorf. 1597. 8.

§. 127.

Lucilius Vanini.

Viel Aehnliches mit Caesalpin lehrte der durch seine Schriften bekannt gewordene Priester Lucilius Vanini, welcher sich vor dem gelehrten Publicum in seinen Dialogen gewöhnlich Jul. Caesar nannte, und besonders den Pomponatius, aus desselben Büchern er vorzüglich schöpfte, als seinen trefflichen Lehrer rühmte.

Vanini wurde zu Taurozano im Neapolitanischen ungefähr um das Jahr 1585 geboren, und endlich als Ketzer und Atheist verbrannt zu Toulouse im Jahr 1619. — Nach Leibnitzens Urtheil epist. 195 im ersten Theil der Kortholdischen Sammlung war er ein eitler, ruhm- und ränkesüchtiger Mann, der gar wohl verdient hätte, daſs man ihn einsperrte, bis er klüger würde; mit dem man aber gleichwohl allzugrausam verfuhr, indem man ihn verbrannte.

Von seinen Schriften haben eigentlich nur zwey die Aufmerksamkeit der Welt erregt, und das Unglück ihres Verfassers verursacht: — die eine hieſs

Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astronomico-catholicum, adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Lugduni 1615. 8.

Die andere hatte den Titel: De admirandis naturae, reginae Deaeque mortalium, arcanis dialogorum inter Alexandrum et Jul. Caesarem libri IV. cum adprobatione facultatis Sorbonicae. Lutet. 1616. 8.

In beyden Schriften zeigt er sich zwar als Averroisten, und hin und wieder auch als bitteren Satyri-

ker und schlüpfrigen Possenreisser, doch findet man keine Beweise von gänzlichem Atheismus. Vielmehr stellt er im Amphitheatro exercit. I. selbst folgenden Beweis für die Existenz Gottes auf: „Alles Seyende ist endlich oder unendlich; nun ist nichts endlich Seyendes von sich selbst, woraus hinlänglich erhellet, daſs Gottes Daseyn von uns nicht nach Aristotelischer Methode aus der Bewegung, sondern schon durch die Eintheilung des Seyns durch eine nothwendige Demonstration erkannt werden möge. Denn wäre kein ewiges Seyn, so wäre eben gar nichts; nun aber ist es unmöglich, daſs gar nichts sey, also ist es auch unmöglich, daſs kein ewiges Wesen sey. Demnach ist es nothwendig, daſs ein ewiges Wesen ist und folglich daſs Gott ist. — Omne ens aut finitum est, aut infinitum; sed nullum ens finitum a se; quo circa satis patet, non per motum (ad modum Aristotelis) sed per primas entium partitiones a nobis cognosci, Deum esse, et quidem necessaria demonstratione. Nam alias non esset aeternum ens, et sic nihil omnino esset; aliqui nihil esse, est impossibile; ergo et aeternum ens non esse, pariter est impossibile. Ens igitur aeternum esse adeoque Deum esse, necessarium est.

Aus dem Titel der zweyten Schrift, nämlich dem Dialogen de admirandis naturae, reginae Deaeque mortalium, arcanis, ist eben so wenig auf direkten Atheismus zu schlieſsen: da im Amphitheatrum selbst die Natur als potestas Dei ad motus omnes ordinarios definirt wird. Die Macht Gottes aber, allerdings und in Wahrheit Gott selbst ist; unde etiam natura recte et sensu sano Dea, dia, sive divina dicitur.

Die Anklage des Atheismus, welche man gegen ihn erhub, war also überaus schwach gegründet, besonders da im IV. Buche seiner Dialogen, welches von dem Geheimnisse des göttlichen Wesens handelt, noch

folgende Stellen vorkommen, darinnen nur ein böser Wille den Atheismus wittern kann.

„Ich weiſs nicht, was Gott ist; wenn ich es wüſste, wäre ich selbst Gott; denn Niemand kennt ihn, Niemand weiſs, was er ist, als er selbst. — Nur wie der Sonne Glanz durch die Wolken, so erkennen wir das Wesen Gottes durch seine Werke. Alle concreten Bezeichnungen des göttlichen Wesens sind daher unstatthaft und leer.“

„Gott ist nicht gut, sondern die Güte selbst; nicht weise sondern die Weisheit selbst; denn Güte, Weisheit und jede Vollkommenheit ist so an ihm, daſs er sie selbst ist.“

Eben so ist Gott seiner selbst Anfang und Ende, und hat doch weder Anfang noch Ende; bedarf auch beydes nicht, und ist doch der Urheber von beyden.“

„Gott ist ohne Zeit, denn für ihn giebt es keine Vergangenheit keine Zukunft; eben so wenig ist er auf irgend einen Ort beschränkt, denn er herrscht überall.“

„Gott ist unbeweglich, ohne jedoch still zu stehen; und schnell, ohne sich zu bewegen.“

„Gott ist alles in allem, aber weder darin eingeschlossen, noch davon ausgeschlossen.“

„Gott ist gut, ohne Qualität, groſs ohne Quantität, ganz ohne Theile, unveränderlich und doch alles verändernd.“

„Sein Willen ist That, sein Thun ist Wollen, nichts ist bey ihm bloſs möglich, alles wirklich.“

„Gott ist einfach und rein; der erste, mittelste und letzte; er ist Alles, ist über Alles, ausser Allem, in Allem, vor Allem und nach Allem.

„Die Welt ist, wie Gott, Eins und nicht Eins; Alles und nicht Alles. Sie ist sich selbst gleich und

ungleich; ewig und Zeit entstanden, unveränderlich und veränderlich u. s. w.

Vergleiche Fülleborns Beyträge Band II. Stück. 5. S. 20. 21. und 31.

Anmerk. Nach Friedrich Arpa, Apologia Jul. Caes. Vanini Neapolitani, von ihm selbst in seinen feriis aestivalibus part. I. n. 40. seq. Hamburg 1726 recensirt, hat man eben zwey Vanini zu unterscheiden, die beyde Priester waren, beyde der römischen Curie verhaſst, und endlich beyde durch das Feuer hingerichtet wurden; deren Geschichte, weil sie oft mit einander verwechselt wurden, durch Vermengung mannigfaltig gelitten hat.

Der ältere Vanini war von Faënza (Faventia) gebürtig, und folglich ein römischer Unterthan, kein Philosoph, sondern ein bloſser Theolog, kam wegen Verdachtes der Ketzerey in den Korker und wurde endlich zu Ferrara zu Anfang der Regierung Papst Julius III. verbrannt. Seine Geschichte erzählt Crispinus in histor. testium veritatis (Genevae 1560) Libr. V. p. 162. und die französische Ausgabe v. 1597. p. 187. — Als dieser starb, war der jüngere Vanini noch ein Kind in der Wiege und höchstens ein harmloser Knabe.

Der jüngere Vanini, ein Neapolitaner von Taurozano, war Priester und Philosoph und bestieg den Scheiterhaufen zu Toulouse als angeblicher Atheist 1619. — Leibnitz scheint den ältern mit dem jüngern Vanini verwechselt zu haben; denn die Umstände der Hinrichtung, die er beschreibt, gehören dem erstern an. —

§. 128.

Caesar Cremonini.

Caesar Cremonini (gebor. 1552 zu Centi, gestorben 1630). Professor der Aristotelischen Philosophie erst zu Ferrara, und hernach zu Padua, dessen Schriften zu seiner Zeit im gröſsten Ansehen standen, nun aber zur Seltenheit geworden sind, lehrte gleichfalls: „Der erste Beweger denke (dem Aristoteles gemäſs) nur sich selbst, ausser dem aber nichts, und

sey nur auf sich selbst aufmerksam. — Darum erstrecke sich auch seine Vorsicht nur zunächst auf den Himmel, nicht aber bis unter dem Monde auf das Irdische. Jedes Gestirn werde durch eine eigene ihm zugegebene Intelligenz bewegt; diese Intelligenzen allein seyen unsterblich, nicht aber die menschlichen Seelen. Leibnitz. dissert. de conformit. fidei cum ratione §. 11. rechnet den Cremonini zu den Averroisten.

§. 129.

Franz Sanchez.

Während nun in Italien die neuen Peripatetiker noch immer, theils mit den alten orthodoxen Scholastikern, theils unter sich selbst sich herumzankten, trat in Frankreich nach Michel de Montaigne (§. 123.) abermal ein neuer Skeptiker auf.

Dieser war Franz Sanchez (Franciscus Sanctius) geboren zu Bracara in Portugal 1562, Professor der Philosophie und Medicin zu Toulouse in Frankreich, gestorben 1632. Er griff den gesammten Dogmatism mit eben so viel Nachdruck als Witz an in dem Traktate: De multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur. Lugduni 1581. 4. et rursus Sedini 1665 cum refutatione Hartnac. Die erste Auflage in Deutschland erschien zu Frankfurt 1618. 8.

§. 130.

Baco von Verulam und Claude Berigard.

Gegen den Dogmatism der, dem Aristoteles ausschliefslich ergebenen und ihm unbedingt nachbetenden, Physiker insbesondere erhub sich nicht nur in England Lord Baco von Verulam, der zuerst seine Landsleute von den dürren Abstraktionen des Stagyriten zu der versuchenden Betrachtung und Erforschung

der lebendigen Natur, d. h. aus der Schule in die ausübende Werkstätte hinüberführte, also eine durchaus neue Epoche in der Philosophie begann, (siehe III. Bd. §. 3.) sondern auch bald nachher in Italien Claude Berigard (gebor. zu Moulin im Lion'schen 1592, Professor der Philosophie zu Pisa 1643 und endlich zu Padua 1667), der gegen die Naturlehre des Aristoteles die Lehre der ältern Jonischen Naturphilosophen in Aufnahme zu bringen suchte. Diese seine Versuche erschienen in dialogischer Form unter dem Titel Circuli Pisani, seu de veterum et Peripatetica philosophia dialogi, Udinae 1643. 4. darinnen Charilaos (der Günstling der Mehrheit) die placita philosophiae peripateticae; der Verfasser selbst aber unter dem Namen Aristäus die Lehrmeinung der alten Jonischen Cosmo-Physiker vertheidiget und siegen macht. Siehe Bruckers Geschichte der Philosophie VI. Bandes 2. Buch, 3. Cap., S. 712 — 753.

§. 131.

Justus Lipsius.

Der Stoicism und Epikuräism fanden gleichfalls ihre neue Anhänger. Den Stoicism brachte zuvörderst in den Niederlanden Justus Lipsius (geboren 1547 zu Isea bey Brüssel, starb 1606, Professor zu Leiden, ein berühmter Philolog und Kritiker) wieder in Aufnahme, doch so, daſs er ihm soviel möglich dem Christenthume anzupassen, sich bemühte. — Zu diesem Ende gab er ausser seinem Buche de constantia auch noch eine Manuductio ad Philosophiam stoicam libr. III. und Physiologiam stoicam libr. III. Antwerp. 1604 et Lugdun. lat. 1644, heraus, worauf endlich eine Ethica stoica folgen sollte, die aber durch seinen Tod verhindert wurde. Nebenher besorgte er eine neue Ausgabe des Seneka, mit kurzen aber sehr zweckdienlichen

Anmerkungen, wodurch er das stoische System also beleuchtete und berichtigte, wie es vor ihm noch kein Commentator gethan hatte.

Uibrigens hat sich Lipsius um die Politik gleichfalls verdient gemacht, indem er Politicorum, seu civilis doctrinae, libros VI, qui ad principatum maxime spectant, sodann als historische Belege zu diesem Werke Monita et exempla politica herausgab. Endlich schloſs er in diesem Fache mit einem schönen Commentar über den Tacitus, welchen man billig für sein Meisterwerk hält.

§. 132.

Pierre Gassendi und Chrisostomus Magnenus.

In Frankreich trat der geistreiche Pierre Gassendi, geboren 1592 unweit Digne in Provence, nachmals Canonicus daselbst, und Professor der Philosophie erst zu Aix und späterhin zu Paris, † 1655, zuvörderst zwar als Bestreiter des Aristoteles und der Skeptiker in seinen Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos (erschienen zu Grenoble 1624); späterhin aber als Wiedererwecker und Vertheidiger des dem Christenthume angepaſsten demokritisch-epikuräischen Lehrgebäudes der Naturlehre auf.

Zu dem Ende gab er zuvörderst einen Commentar in 8 Büchern de vita et moribus Epicuri, (Lugduni 1647. Fol.) heraus, darinnen er sich bemüht, die üblen Nachreden, die das Gedächtniſs dieses Weisen und seine Lehre in unverdienten bösen Ruf brachten, zu widerlegen; hierauf lieſs er Animadversiones in Diogenem Laërtium de vita et moribus Epicuri (Lugduni 1649. Fol.) folgen; und schloſs endlich mit einem Syntagmate philosophiae Epicureae cum refutationibus dogmatum,

quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt, das mehrere Ausgaben, auch nach des Verfassers Tode noch erhielt.

Auch hat sich seit Gassendi's Zeiten der Geschmack an der antomischen Erklärungsweise in der Naturlehre bey den Franzosen unter allerley abwechselnden Formen bis auf die jetzigen Zeiten immerfort herrschend erhalten.

Gassendi's sämmtliche Schriften, und darunter auch seine Streitschriften gegen des Cartes und Eduard Herbert, (wovon im folgenden III. Bande die Rede seyn wird;) erschienen zu Lyon 1658 in 6 Bänden in Folio und wurden 1727 zu Florenz nachgedruckt.

Anmerk. Auch Chrysostomus Magnenus von Lüxevil gebürtig, Professor der Medicin zu Pavia, gab 1647 ein Buch de vita et philosophia Democriti heraus, darinnen er die Antomenlehre desselben in Schutz nimmt und zu erklären sucht. Da er jedoch das System seines Helden nicht rein, sondern mit allerley Einmischungen von Aristotelischen und scholastischen Lehrmeinungen vortrug, so begründete er weiter keine neue Epoche, und sein Buch fand wenig Eingang und noch weniger Anhänger.

b) Mystiker.

§. 133.

Entstehen der Theosophischen Mystiker und Würdigung derselben im Allgemeinen.

Den Gegensatz zu diesen theils dogmatischen, theils skeptischen Antischolastikern bildeten die zu Anfang des XVII. Jahrhunderts sich erhebenden theosophischen Mystiker, welche nun nicht mehr auf das Ansehen dieses oder jenes Gott begeisterten Weisen der Vorzeit, und desselben Aussprüche, sondern jeder auf seine eigene innere Erleuchtung sich berief: in-

dem nun die fühlende und gemüthliche Mystik gleichfalls, so wie die schauende und begreifende Philosophie, sich auf sich selbst zu begründen, und in sich selbst abzuschliessen versuchte, als Theosophie und unmittelbare Inspiration sich ausgebend. (Vergl. oben §. 90, 99, 108.

Allerdings möchte man dann auch einer solchen Mystik die Unmittelbarkeit der Ueberzeugung ihres Glaubens zwar gerne zugestehen, so lange sie sich zu bescheiden weiss, und sich selbst weiter für nichts als ein gläubiges Gefühl, keineswegs aber für objective Einsicht ausgiebt. Ja es steht sogar einem Wissenden wohl an, durch solche Gefühle sein Wissen zu erwärmen, damit es nicht unfruchtbar bleibe, sondern auch auf das Leben Einfluss gewinne. Dagegen sollten dann aber auch jene fühlenden Mystiker, wenn sie nicht bloss gläubige Weiber bleiben, sondern als Männer sich erweisen wollen, das, was sie in ihrem Gemüthe als Wahres fühlen, mit dem Verstande zu begreifen suchen.

Recht und wohl bemerkte also schon Gerson (S. oben §. 85.), dass weder die speculativen Denker, die Bücher selbst der ungelehrten Mystiker, noch die Mystiker, die sich und Andere zu verständigen wünschen, die Bücher der speculativen Denker ungelesen lassen dürfen; damit auf diese Weise das Gefühl durch den Begriff, und der Begriff durch das Gefühl ergänzt werden möge. —

§. 134.

Jacob Böhme.

Der Anführer der Deutschen Theosophen des XVII. Jahrhunderts ist Jacob Böhme, Philosophus Teutonicus zugenannt, seiner bürgerlichen Profession nach ein Schuster, geboren zu Alt-Seidenberg bey

Görlitz in der obern Lausitz 1575, gestorben 1624 in Schlesien.

Er war im eigentlichen Sinne des Wortes Autodidactos, denn er hatte nie eine gelehrte Schule besucht, und nur durch innere Erleuchtung und den hellen aufgeschlossenen Sinn für die Offenbarung Gottes in dem allgemeinen Leben der Natur gelernt. Von seinem 25sten bis auf sein 37stes Jahr philosophirte er ganz in der Stille für sich allein, um durch die rechte Erkenntnifs des Räthsels der Welt eine tiefe Schwermuth und Traurigkeit, welche ihn um diese Zeit befallen, und seines eigenen Lebens fast überdrüssig gemacht hatte, zu heilen; als ihm plötzlich aus tiefer Finsternifs das Licht der anschauenden Gotteskunde aufgieng, und der Himmel in ihm selbst aufgethan wurde. —

Brennend nun von dem Verlangen, die Seligkeit, welche ihm selbst geworden war, auch andern mitzutheilen, und entrüstet über die Trägheit oder den Neid, die Unwissenheit oder die Hoffart der eigentlichen Gelehrten, denen der Schlüssel der Wissenschaft ist anvertraut worden, und die denselben in ihrer Trunkenheit und suffisance verloren haben, so, dafs sie nun weder selbst den Eingang finden, noch Andern aufzuthun vermögen, ward er Schriftsteller und publizirte zuerst im Jahre 1612 seine Aurora oder Morgenröthe im Aufgang, enthaltend den Ursprung aller Dinge aus Gott; auf welches Werk nach siebenjährigen gezwungenen Stillschweigen bald mehrere folgten.

Seine Schriften, welche zwar tief genug an Einsicht und mannigfaltig an Reichthum der Erkenntnisse sind, dagegen aber wegen des Verfassers Mangel an gelehrter Bildung fast aller Kunst und Methode ermangeln, enthalten in der Amsterdamer Duodez-Aus-

gabe v. 1682. 10 Bände; in der Quart-Ausgabe von 1715 zu Hamburg aber zwey Bände, beyde mit Kupfern.

Es erschienen sogar auch eine holländische (1686) und eine englische Uebersetzung (1765). Denn die unverkennbare Frömmigkeit und der Feuereifer des Mannes, dann seine einfältig-kräftige Sprache, wo er leicht verständlich ist, so wie seine geheimnifsreichen und vieldeutigen Bilder in den dunklen Stellen, wirkten sehr anziehend, und verschaften ihm von jeher einen grossen Leserhaufen, der noch nicht ganz ausgestorben ist. —

Das System des Jacob Böhme ist in seinen drey Hauptwerken, als nämlich der Aurora oder Morgenröthe im Aufgange, den 40 Fragen über die Seele, und den drey Büchern der Menschwerdung vollkommen ausgesprochen.

Die Hauptpunkte seiner Lehre betreffen:

1) die Unmöglichkeit aller Philosophie ohne unmittelbare göttliche Erleuchtung;

2) das Entstehen aller Dinge aus dem Urgrund oder Abgrund des göttlichen Wesens, der natura naturans, durch Gottes, des gnädigen Schöpfers Willen;

3) den Begriff der Weltschöpfung, als eines geistig-chemischen Entwickelungs-Prozesses, enthaltend die Grundlinien der Böhmischen Physik, Kosmogonie und Geogonie;

4) die Erkenntnifs der verschiedenen Geschöpfe, und besonders des Menschen, in ihrem Verhältnisse zu Gott, als desselben Gleichnisse;

5) die wesentliche Identität der Seele des Menschen mit Gott unbeschadet des formalen Unterschiedes des Endlichen vom Unendlichen;

6) den Ursprung des Bösen oder den Sündenfall;

7) die

7) die Wiedergeburt des gefallenen Menschen, und seine Wiedervereinigung mit Gott;

8) die kirchlich - geschichtliche, und die mystische Ansicht des Christenthums.

Ueber alles dieses siehe unten im Anhange Nro. XIII. den Auszug aus J. Böhmes Schriften. —

§. 135.

Robert Fludd und Kenelmus Digby.

In England that sich die Theosophie hauptsächlich im Gegensatze gegen die Philosophie des Herbert, des Cartes und Hobbes hervor. Robert Fludd, (a fluctibus), Doctor der Medizin zu Oxfort, geboren 1574, gestorben 1635, unter allen Theosophen vielleicht der gelehrteste, dachte zuerst darauf, die theosophisch - unitanischen Lehren nicht nur unter sich in einen strengen logischen Zusammenhang zu bringen, sondern auch dieselben theils auf wissenschaftliche Physik und Medicin, theils auf Religion und Ethik anzuwenden.

Sein System, welches er unter dem Titel: Historia Macro- et Microcosmi metaphysica, physica et technica, (Oppenheim 1617. Fol.) publicirte, beruht auf folgenden Grundsätzen:

1. Das thätige Urprinzip alles Seyns ist das Licht, das aus der Urfinsternifs seiner eigenen Verschlossenheit in sich selbst zeitlos und durch einen ewigen Act hervordringt. — Dieses unerschaffene Licht ist Gott, der erste thätige weltschöpferische Verstand, der Alles idealiter in sich begreifend, das, was als Nichtseyendes im Schofse der Finsternifs beschlossen liegt, erleuchtend die Finsternifs und enthüllend das Nichtseyende ins Seyn hervorruft, d. h. schafft.

2. Die Urprinzipien aller Schöpfung sind demnach das göttliche Urlicht, als thätiges und ordnendes, dann die Finsterniſs, der finstere Schoſs des Lichtes, als das erste bewegliche, daraus das Licht Alles wirkt. — Obschon nun aber im Lichtwesen selbst, dasselbe störend keine Finsterniſs sich zeigen kann (Joan. I. 5.) so sind doch, da das Licht nur aus der Finsterniſs hervorbrechen, und in derselben leuchten kann, (Psalm. CXI. 4.) in Gott die beyden Urgegensätze, Finsterniſs und Licht, unzertrennlich Eins. (Psalm. CXXXVIII. 12.)

3. Aus dem finstern Urgrunde kömmt alle an sich leblose Materie der Körper hervor; aus der Thätigkeit des Urlichtes aber quillt alles erschaffene Licht und Leben; die allgemeine Weltseele, alle Lebensgeister der Total- und Partialkörper, alle Seelen, welchen jene Lebensgeister gleichsam zum Vehikel dienen, und alle reinen Intelligenzen.

4) Durch die Einwirkung der absoluten Kraft des erschaffenen Lichtes, der einzigen in und durch sich selbst lebendigen, und folglich auch allereinfachsten, edelsten und vortrefflichsten Substanz des ganzen Weltalls, auf die finstere Urmaterie, entsteht zuerst das Wasser, das seinen Glanz und seine Wärme von dem Lichte, seine Kälte und Dichte von der Finsterniſs hat. Kälte mit Trockenheit gepaart, giebt dann die Erde, Wärme und Feuchtigkeit die Luft; aus dem Streite aber des Lichtes mit der Finsterniſs, welche von jenem endlich überall in den Mittelpunkt der Erde und jedes dunklen Körpers zusammengedrängt wird, entsteht die Sympathie und Antipathie aller natürlichen Dinge, so wie aller Conflict des Lebens, sowohl zwischen den Totalkörpern der Welt, den Sonnen und Erden, als auch zwischen

den verschiedenen einander in Liebe oder Haſs verfolgenden, irdischen Partial-Körpern.

5. Da nun der ganze Macrocosmus sich schön verjüngt in der menschlichen Bildung zum selbstbewuſsten Microcosmus zusammenzieht; so steht dann auch der Mensch mit dem gesammten Macrocosmus in innigster Wechselwirkung und Verbindung, und vermag durch sein geistiges Uebergewicht alles übrige zu beherrschen.

6. Der Mensch, welcher dem Einflusse des göttlichen Lichtes sich gänzlich hingiebt, wird lichthelle, gut und selig (lucidus sit totus, et lumen, quod est in ipso sicut lucerna fulgoris ipsum illuminat, beat et glorificat); wer sich hingegen diesem Lichte verschlieſst, bleibt in der Finsterniſs, und ist durch eigene Schuld unselig.

Fludd's Gegner ward Pierre Gassendi (siehe unten §. 132.) in Examine philosophiae Fluddanae.

Anmerk. Viel Aehnliches mit Fludd lehrte der Ritter Kenelmus Digby († 1665.) in seinen Two Treatises, in the one of wich the nature of bodies, in the other the nature of mans soule is looked into, in way of discoverie of the immortality of reasonable souls. London 1644. with an appendix on the origin of the world.

c. Combinisten.

§. 136.

Entstehen neuer Combinisten, und ihre Tendenz; Thom. Campanella — sein Charakter und seine Schriften.

Aber auch neue Combinisten thaten sich hervor, welche naturforschende Beobachtung mit religiö-

ser Begeisterung und gemüthlicher Frömmigkeit; dann wissenschaftlich-besonnene Erkenntniſs durch den Begriff, mit der inspirirten Ahnung und instinktartigen Vorhersehung zu vereinigen suchten.

Ein solcher war unter den Italienern Thomas Campanellla, zu Stylo in Calabrien 1568 gebürtig, ein gelehrter und genialer Dominikaner-Mönch, der nach vieljährigen Drangsalen einer langwierigen Gefangenschaft und grausamer Folterung wegen politischen Verdachtes, als hätte er in Calabrien eine Revolution gegen die spanische Herrschaft erregen wollen, endlich zu Paris unter dem Schutze des Königs Ludwigs XIII. und des Kardinals Richelieu eine Freystätte fand, und daselbst im Jahr 1639 starb.

Campanella bekannte sich zur Lehre des Telesius (S. oben §. 114—116.), und drang zuvörderst bey jedem Wissenschafts-Candidaten auf allseitige encyclopädische Bildung, (weil, wenn Jemand bloſs allein Theologie, oder Mathematik, oder Medicin studirt, die Erfahrung immer gezeigt habe, daſs alle Irrthümer und Schiefheiten des Verstandes, die aus Mangel an allgemeinen Grundsätzen entstehen müssen, in der einseitig gepflegten Wissenschaft zum Vorschein kommen. Campanella libr. II. Medicinal. cap. 4. artic. 3. Darum hatte er dann auch, (wie vor ihm Baco von Verulam,) nichts geringeres im Sinne, als eben eine totale Instauration aller Wissenschaften durch Reformation der Philosophie, als der Grundwissenschaft, zu bewirken.

Die allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften organisirte er nun folgendermassen:

„Alle Wissenschaft hat es nämlich (nach ihm) entweder mit der Erkenntniſs des ewigen Seyns, oder mit den Erscheinungen der Dinge zu thun. Jene ist

ihm göttliche Theologie, diese hingegen menschliche Micrologie: beyde beruhen theils auf Speculation, theils auf Geschichte; und mögen jetzt theoretisch, jetzt praktisch behandelt werden.

Die göttliche Theologie zerfällt in die natürliche (d. i. angeborne), und in die geoffenbarte;

die menschliche Micrologie aber wird eingetheilt in die Rational- und in die Realphilosophie, welche letztere abermal in die Philosophie der Natur, und in die Philosophie der Sitten sich absondert.

Zur Philosophie der Natur (Mechanik, Physik und Magik) gehören (als angewandte Theile) die Arzneykunde, die Astrologie, die Cosmographie und mittelbar die Mathematik; sie beziehen sich auf das Können, Wirken und Hervorbringen.

Die Philosophie der Sitten begreift in sich die Ethik, Oekonomik und Politik; sie beziehen sich auf das Erkennen und Wollen.

Die Rational-Philosophie endlich umfaſst zuvörderst die Philosophia universalis, oder Metaphysica, (enthaltend die Grundsätze sowohl für Naturforschung, als für die Sittenlehre;) dann als nothwendige Anhänge und dienende Werkzeuge (Organen) aller Wissenschaften insgemein die Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Poëtik und Historiographie."

Nach diesem encyklopädischen Plane war Campanella willens, eine vollständige Sammlung seiner eigenen Schriften in zehen Quart-Bänden herauszugeben: wovon jedoch nur die ersten vier Bände, enthaltend die Philosophia rationalis und realis zu Paris in den Jahren 1635 — 1638 erschienen;

die Fortsetzung aber dieser Sammlung vermuthlich durch den Tod des Autors unterbrochen ward.

Seine übrigen Schriften hat man nur in zerstreuten Auflagen, die jetzt allesammt sehr rar sind; die merkwürdigsten darunter sind folgende:

1) dissertatio de libris propriis et recta ratione studendi; Rotterdam 1692. 4.

2) de sensu rer. et magia, Paris 1637. 4. Sie macht mit den Büchern de Medicina et de Astrologia den dritten Theil der op. omn. aus;

3) Universalis philosophia, seu metaphysicarum rerum juxta propria principia, partes III. Paris 1738. (op. omn. tom. IV.)

4) Realis philosophiae epilogisticae partes IV. h. e. de rerum natura, hominum moribus, politica et oeconomia; cum annotat. physiologicis edit. Tobia Adami, Francof. 1623. 4.

5) Scleta d' alcune Poësie philosophiche de Septimontano Squilla, cavata da suoi libri detti la Cantica con l' expositione, stampata nel anno 1632; — woraus in der Adrastea von Herder Leipzig 1802. III. Bd. erstes und zweytes Heft, mehrere Proben in deutscher Uebersetzung erschienen.

Ausführlichere Kunde von seinen Lebensumständen, Schicksalen und Schriften giebt Ernest. Salom. Cypriani de vita et philosophia Thom. Campanellae syntagma; Amstelodam. edit. 2. 1722. 8. min.

Folgendes ist die Schilderung, welche Campanella von sich selbst im Kerker sitzend in einer Canzone nach Herders Uebersetzung gegeben hat:

„In Banden frey, nicht einsam, und doch einsam
Sitz' ich hier stumm, doch meine Glocke tönt: —
Der niedern Welt ein Thor, und doch dem Auge
Göttlichen Sinn's ein Weiser: himmelwärts
Schweb' ich empor mit Schwingen, die die Erde
Hier niederdrückt; — von aussen tief bedrängt,
Traurig, gefangen; in mir froh und frey!

Ein zweifelhafter Krieg bewährt den Muth,
Im Ewigen verschwindet alle Zeit;
Die schwerste Last erträgt am leichtesten sich! —

Mir auf der Stirn ist meiner Liebe Bild
Geprägt; sicher führet mich die Zeit
Dahin, wo ohne Worte man versteht! —

Die vollkommene und umständliche Uebersicht des naturphilosophischen Lehrgebäudes des Campanella sieh abermal in meinen und Sibers Beyträgen Heft VI., indessen ich hier nur einige charakteristische Lehrsätze aushebe.

§. 137.
Campanellas Wissenschaftslehre.

1. Wissenschaft ist mittelbare Folgerung durch Schlüsse, oft ohne Geschmack für die Prüfung und Durchdringung des Erschlossenen: Weisheit hingegen ist das Resultat, aus dem angebornen und durchdringenden Wahrheitsgeschmack; folglich unmittelbare Durchdringung des Seyenden, wie es ist, wobey die Seele nimmermehr gleichgültig (sine gustu) bleiben kann. Proëm. metaphysic. Scientia non est nisi illatio mediata per ratiocinia; sapientia e contrario dicta est a sapiendo, quod intrinsecatur cum sapitis.

2. Die (wahre und lebendige) Erkenntniſs göttlicher Dinge ist nicht zu erlangen durch Vernunftschlüsse; denn damit trifft man das Ziel der Wahrheit

nur von ferne wie durch einen Pfeil, ohne etwas dabey zu fühlen; noch auch durch bloſse Autorität, denn dadurch erreicht man die Wahrheit nur gleichsam durch eine fremde Hand; sondern nur durch innere Berührung, welche mit derjenigen grossen Süssigkeit verbunden ist, die Gott für seine Verehrer im Verborgenen aufbewahrt. Ibid. p. 5. Cognitio divinorum (vera et viva) non habetur per syllogismum, qui est quasi sagitta, qua scopum attingimus a longo absque gustu; neque modo per autoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam; sed per tactum intrinsecum in magna suavitate, quam abscondit Deus timentibus se.

3. Aus ewigen Grundsätzen neue Wahrheiten ableiten, ist nicht nur unverdächtig, sondern löblich, und für den Staat, wie für die Religion, gedeihlich. — So wie ja auch Gott täglich noch viele Einzelnwesen erschafft, jetzt, da er nach vollbrachter allgemeiner Schöpfung ruhet. Demnach ist auch derjenige kein verdammlicher Neuerer, welcher aus den beyden, von Gott geschriebenen Büchern der Natur und der heiligen Schrift die durch Schuld der Menschen verfallenen Wissenschaften erneuert und wiederherstellt. De gentilism. non retinend. (Paris 1636.) p. 48, 49. Non omnis novitas in republica et ecclesia suspecta; sed ea tantum, quae principia aeterna destruit. — Nam et Deus individua quotidie generat multa, postquam quievit ab omni opere quod patravit. — Quapropter novator (improbus) non est, qui scientias iterum format et reformat — hominum culpa collapsas.

4. Von der Wirklichkeit der Erfahrung muſs freylich alle wahre Philosophie ausgehen; allein es giebt nicht nur eine Erfahrung des äussern, sondern auch des innern Sinnes, und nicht nur eine natürliche, sondern auch eine übernatürliche Offenbarung. Metaphysic. part. I. Libr. I. proëm. p. 3.

§. 138.

Campanella's Metaphysik und Theologie.

5. Die Wissenschaft, welche das Allgemeine und die Dinge an sich erforscht, soweit sie erkennbar sind nach ihrem Grunde, ihrem Endzwecke und ihren Wechselwirkungen, heiſst Metaphysik. Metaphysic. Libr. I.

6. Sie läſst sich nicht aus menschlichen Büchern, sondern zunächst nach den Aussprüchen der heiligen Schrift nur aus der unmittelbaren Anschauung der Natur zuverlässig schöpfen.

„Die Welt, das zweyte Buch, darinnen ewiger
Verstand selbst eigene Gedanken schrieb,
ist der lebend'ge Spiegel, welcher uns
das Antlitz Gottes im Reflexe zeigt.

Les' und betrachte jeder die Natur,
lebendig, göttlich; — daſs er sagen kann,
Ich sah' ihn selbst, der sie vollendet hat! —

Doch unsere Seelen sind an Bücher angefesselt, die nur todte Copien
des Lebens sind, voll Irrthum und Betrug;
Sie zieh'n wir Gottes hohem Lehrstuhl vor" u. s. w.

In einer Canzone nach Herder.

7. Die allgemeinen Bestimmungen der Dinge sind: a) Substanz, b) Quantität, c) Form, Figur und Schönheit, d) Kraft und Vermögen, e) Wirksamkeit und innere Thätigkeit, f) Thätigkeit oder Activität nach aussen, g) Leiden, h) Aehnlichkeit und Befreundung, i) Unähnlichkeit und Widerstreit, k) Umstände, sowohl physische als sittliche. Metaphysic. libr. II.

8. Alles Forschen des Verstandes geht entweder auf Erfindung des Seyns, oder auf Erklärung desselben, und mithin auf Lehre. Dialect. II. cap. 60.

9. Das Seyn eines Dinges überhaupt gedacht, führt zur Einheit: die höchste Einheit aber, oder das erste Wesen, ist Gott. Metaphysic. libr. VII. cap. 1 — 4.

10. Gott ist seinem Seyn nach das Wesen aller Wesen, Eins und Alles, ewig, allmächtig und allgegenwärtig. — Er ist seiner Erkenntniſs nach allwissend, allweise und sich selbst genügend. — Er ist endlich seiner Liebe nach die höchste allumfassende Güte, Vorsehung und Sorgfalt. Metaphys. libr. 8.

11. Die Wirkung des Seyns und der Macht der Gottheit ist die Nothwendigkeit; denn was in Gottes Seyn und Allmacht gegründet ist, das ist und muſs seyn: ein zufälliges, aber als solches, ist in Gott gar nicht enthalten, sondern entsteht nur aus der Verbindung der Möglichkeit mit dem Nichtseyn. — Die Wirkung der göttlichen Erkenntniſs ist das Schicksal; — die Wirkung endlich der göttlichen Liebe ist die Harmonie und Zweckmässigkeit des Weltalls.

12. Der Zweck der Natur ist der Mensch, der Endzweck des Menschen Gott. Epilog. de sensu rer. p. 370 et 371.

§. 139.

Campanella's Cosmologie und Physik.

13. Die physischen Principien aller Dinge der sichtbaren Welt, sind der Ort, (locus), eine unkörperliche, unbewegliche und für die Aufnahme des Körperlichen empfängliche Substanz, und die Materie, ein noch ungebildeter, doch jeder Bildung fähiger Stoff. Compend. de rer. nat, p. 28, 31.

14. Die bey der Welt-Bildung geschäftigen Kräfte waren Wärme und Kälte, die sich beyde in die Ma-

terie theilten, und daraus die beyden entgegengesetzten Total-Körper, Sonne und Erde bildeten. Ibid. pag. 31.

15. Aus der immerwährenden Einwirkung der Sonne auf die, ihr entgegengesetze Erde, entstehen dann die Erzeugungen aller übrigen auf der Erde vorkommenden besondern oder Partialkörper, einige durch Induration, andere durch Eliquation, und wieder andere durch Attenuation, die allervollkommensten aber durch Zusammenwirken von allen drey modis. Ibid. p. 32. Sol circa terram circumvolutat, eamque oppugnans, ubi illam attenuat, exinde fit aër et vapor; — ubi aër eliquatur, fit aqua; ubi induratur, abit in lapides, (αεϱολίθους); si eliquatur et induratur simul, tunc terrae mixtus fit planta; si eliquatur, induratur et attenuatur simul, fit animal.

16. Da nichts in dem Zusammengesetzten seyn kann, was nicht schon in dem Einfachen war, so folgt, dafs nicht nur die Total- und Partial-Körper, welche als wahre selbstständige Organismen erscheinen, sondern auch sogar schon jeder Atom der Materie Leben und Empfindung habe, und mithin beseelt sey. Physiolog. cap. 10. Artic. 3. De sensu rer. Libr. I. cap. 5.

17. Einigen Dingen Leben und Empfindung absprechen wollen, aus dem Grunde, weil sie keine Sinnenwerkzeuge haben, ist gerade so thöricht, als läugnen wollen, dafs der Wind die Welt durchwandere, weil er keine Füsse habe; oder dafs das Feuer verzehre, weil es keinen Mund und keinen Magen hat. Ibid. et Metaphisic. part. II. libr. 2. cap. 7.

18. Alles Leben in der Natur ist im Grunde nur Ein und dasselbe Leben, so wie alle Sinne in einem organischen Körper zuletzt allesammt nur Ein Sinn

sind. Doch wie der Eine Sinn im Körper sich in einem jeden besondern Sinnenwerkzeuge auf eine besondere Weise, im Auge z. B. als Sehekraft, im Ohre als Hörkraft u. s. w. darstellt; so erscheint auch das Eine Leben auf jeder Stufe der Geschöpfe, und in jedem Individuum als ein anderes. Metaph. I. cap. 6. Artic. 3.

19. Auch die Thiere haben ein Analogon von Vernunft und sogar von Sprache; denn auch sie vermögen ihre Vorstellungen und Empfindungen einander mitzutheilen. Compend. de rer. nat. p. 85. et physiolog. cap. 16. artic. 5.

20. Jedes Geschöpf ohne Ausnahme trägt ein Abbild des göttlichen Charakters an sich. Denn an allen und jedem kömmt ein gewisser Abdruck von Macht, Weisheit und Liebe, als ihnen eigenthümlich vor; doch ist die Macht jedes Geschöpfes gemischt mit Ohnmacht, seine Erkenntniſs getrübt durch Unwissenheit, und sein Liebe beschränkt durch Haſs, wie das endliche Seyn selbst durch Nichtseyn. Physiolog. cap. 2. artic. 2. Metaphysic. pars II. Libr. VI. cap. 9. 11.

21. Der sinnliche Ausdruck der natürlichen und wesentlichen, oder aber der künstlerischen und hinzugekommenen Güte, als nützlicher, anständiger und erfreulicher, (signum bonitatis utilis, honestae vel jucundae, sive ea fuerit naturalis et essentialis, sive artificialis et adventitia) heiſst Schönheit, die unmittelbar durch das Anschauen zur Liebe reizt. Der sinnliche Ausdruck des Gegentheils ist Häſslichkeit, die in sich selbst immer widrig und zurückstossend erscheint. Metaphysic. part. II. libr. VI. cap. 16. pag. 107.

§. 140.

Campanella's Ethik.

22. Die Grundlage aller Sittlichkeit und Tugend ist der unserer Seele angeborne ursprüngliche Sinn für das Göttliche, zusammt dem daraus hervorgehenden Streben nach der ihr eigenthümlichen Vollkommenheit und Seligkeit, wozu sie sich geschaffen fühlt. Metaphys. part. III. libr. XVI. Ethic. cap. 17.

23. Diese Seligkeit, das höchste Gut des Menschen, besteht wesentlich in der möglichst vollkommenen Ausbildung des göttlichen Ebenbildes, welches ein jeder von uns an sich trägt, wozu nichts geringers erfordert wird, als dafs wir hinsichtlich des von uns zu vollbringenden sittlichen Guten alles Mögliche können und wissen, und alles Widerwärtige durch Liebe zu überwinden vermögen. Ibid.

24. Da nun alles dieses im irdischen Leben nie ganz und völlig erreichbar ist, so mufs der Seele nach dem Tode des Leibes noch ein anderes Leben bevorstehen. Ibid.

25. Die unmittelbare Gewifsheit, dafs Gott ist, und die Vorschriften der Religion, welche unsere Seligkeit nur allein in die Vereinigung mit Gott setzen, sind also die besten und überzeugendsten Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ibid.

§. 141.

Johann Baptist von Helmont; — dessen Charakter und Schriften.

In den Niederlanden paarten Naturforschung mit Mystik die beyden, durch Tiefsinn und Enthusiasmus sich auszeichnenden Aerzte, v. Helmont, Vater und Sohn, deren Schriften recht eigentlich eine Kunstanleitung zum einigenden Aufschwunge zu Gott durch

Wissenschaft und Naturforschung zum Behufe theils der Erkenntnifs, theils der Beherrschung der grossen und kleinen Welt, vorzüglich zur Vertreibung der Krankheiten und Erhaltung der Gesundheit enthalten.

Johann Baptist v. Helmont, der Vater, war 1577 aus einem alten adelichen Geschlechte zu Brüssel geboren, und als der jüngste Bruder zum Studiren bestimmt. Er widmete sich besonders der Philosophie und Medicin, und machte in beyden bald solche Fortschritte, dafs er schon in seinem siebenzehnten Lebensjahre allen seinen Lehrern, nicht aber sich selbst vollkommen ausgebildet erschien. — Die Schriften des Paracelsus, des Taulerus und Thomas a Kempis hatten ihn nämlich schon auf die Unhinlänglichkeit alles menschlichen und besonders alles damaligen Schulwissens aufmerksam gemacht, und er suchte daher nicht nur durch Fasten und Gebet eine höhere Erleuchtung aus Gott zu erringen, sondern auch das Mangelhafte des Schulunterrichts durch zehnjähriges Herumreisen zu ersetzen, wobey er sich besonders vornahm, Philosophie und Medicin, da die letztere doch nur ein besonderer Zweig der ersteren ist, in Harmonie und Zusammenhang zu bringen.

Indem er dann also die Selbstthätigkeit der beobachtenden Naturforschung, besonders aber die künstliche Zerlegung der Körper durch das natürliche und das Kunstfeuer mit dem religiösen Ringen nach unmittelbarer göttlicher Erleuchtung, (wovon wunderbare Träume, Eingebungen und Visionen die Folge waren,) innigst verband, erzeugte sich in seinem Geiste ein neues, dem Paracelsischen ähnliches, System der Naturphilosophie, dessen Hauptidee die Beseelung der ganzen Natur durch göttliche Schöpfungskräfte, und also eine Art von christlichem Pantheismus war. —

Anmerk. Auch dieses Mannes († 1644.) Lehrsystem findet der Leser ausführlich in meinen und Sibers Beyträgen zur Geschichte der Physiologie, Heft VII. dargestellt, und ich begnüge mich hier abermal, nur einige charakteristische Lehren desselben über das Wesen der ächten Wissenschaft und Erkenntniſs überhaupt, und jene der körperlichen Natur insbesondere aufzuführen.

§. 142.

Joh. Baptist v. Helmont von der ächten Wissenschaft und Erkenntniſs im Allgemeinen.

1. Ich glaube, daſs, unsere Seele, insoferne sie Gottes Ebenbild darstellt, vielmehr verständig, als vernünftig heiſsen sollte: denn der Verstand allein ist immer Verstand des Wahren und wahrhaftig; die Vernunft aber betrüget öfter, und erdichtet manches: wozu noch kömmt, daſs die vom Körper abgesonderte Seele keiner Vernunftschlüsse mehr bedarf, um dadurch zur Erkenntniſs der Wahrheit zu gelangen. Venat. seu indagat. scient. Nro. 1—10.

2. Demnach ist das ursprüngliche Wissen durch den Verstand, welches von Gott, dem Vater aller Lichter, dem Menschen angeschaffen ist, weit gewisser, als jeder Beweis durch Folgerung und Vernunftschlüsse: da die Vernunft auf jeden Fall nur ein Dafürhalten des Wahren (putationem Veri) gewähren kann. Denn der erschlossene Grund des Wahren ist keineswegs Ursache, Theil oder wohl gar Wesenheit des angeblich dadurch Begründeten; da die Schluſskraft des Menschen sogar nicht die Dinge selbst berührt. Ibid. Nro. 19—25.

3. Im Verstande hingegen ist unmittelbar Wahrheit; denn die verstandene Wahrheit ist nichts anders, als die vollkommene Uebereinstimmung des Verstandes-Begriffs und der Sachen oder Wesenheiten selbst.

Denn der rechte Verstand begreift und versteht eben die Sachen, wie sie sind, und die Richtigkeit seiner Begriffe von den Sachen wird umgekehrt durch die Sachen selbst bewahrheitet. Da nun das Wesen der Dinge in Wahrheit immer ist, was es ist, und folglich wahrhaft ist, so ist dann auch der Verstandesbegriff, der bis aufs Wesen der Dinge eindringt, immer wahr. Ibid. Nro. 30.

4. Bey der vollkommenen Uebereinstimmung des Verstandesbegriffs mit der Sache, (womit allein die Wahrheit ergriffen wird) denkt die Seele sich selbst oder etwas Anders ohne eine Anderheit des Denkenden und des Gedachten, (d. h. ohne daſs zwischen dem Denkenden und dem Gedachten noch etwas Scheidendes dazwischen läge), und dieses Denken allein heiſst verständiges Denken, (cogitatio intellectualis), wobey die Seele die innere der Erscheinung vorhergehende (anterior) Wesenheit der verstandenen und begriffenen Sache also erfaſst und durchdringt, daſs der Verstand in das Verstandene übergehend, sich selbst ganz in dasselbe umbildet. Ibid. Nro. 47.

5. Wenn wir daher Gott und sein Reich also lebendig durch den von ihm selbst erleuchteten Verstand begreifen, folgt nothwendig, daſs Gottes Reich auf einmal und in dem Augenblick gleichsam zu uns komme, d. h. in unserm Innern entstehe und offenbar werde. Ibid. Nro. 48. 49.

6. Auch ist es eben unmöglich, daſs der Verstand, so lange ihm dieses göttliche Licht leuchtet, dem Irrthume, dem Betruge, der Lüge oder Täuschung unterliegen möge. Ibid. Nro. 52. Vielmehr wird der selige Verstand, welcher durch die beseligende Erleuchtung in sich selbst die Anschauung Gottes empfangen hat, mittelst desselben Lichtstrahles sich selbst

und

und alles nur in Gott sehen und erkennen, und in dem Augenblicke wird alles Gewölk der Schlüsse ihm verschwinden. Ibid. Nro. 57.

7. Wenn wir nun als Christen bekennen, daſs unser Verstand, d. h. das verständige Wesen in uns ein unsterblicher Geist, und dieser ein Ausfluſs des göttlichen Lichtes und das Ebenbild des Allmächtigen ist: müssen wir dann nicht auch eingestehen, daſs derselbe unmittelbar, gänzlich und immerfort von Gott seinem Urbilde abhange, und ohne dessen besondere Gnade nicht vollkommen verstehen möge; da der Gegenstand der vollkommenen Erkenntniſs die Wahrheit, und diese selbst Gott ist, so daſs er also die Wahrheit nicht anders, als durch unmittelbare Einwirkung des ihn selbst berührenden Gottes verstehen kann. Ibid. Nro. 60.

8. Dem gemäſs halte ich als zuverläſsig gewiſs: a) daſs zur Erkenntniſs der ächten Wahrheit nur der religiöse Glaube und der von Gott erleuchtete Verstand gelangen könne; b) daſs alle Wahrheit aus einer einzigen ursprünglichen und allerersten Wahrheit hervorgehe; c) daſs aller Verstand gleichfalls aus einem einzigen und unendlichen Verstand entsprungen sey, wie alle Lichter (lumina) von einem einzigen Urlichte entspringen; d) daſs die Wesenheit der Wahrheit von der Wesenheit des Verstandes in gar nichts unterschieden sey; e) daſs alle Klarheit, Bewegbarkeit und Erleuchtung, welche dem menschlichen Verstande als eigenthümlich angeschaffen ist, demselben nur allein aus der göttlichen Lichtquelle zukomme; endlich f) daſs man den Menschen nicht, wie die Heiden pflegten, nach seiner Thierheit zu den Thieren zu zählen, sondern vielmehr nach seiner Geistigkeit und dem von Gott ihm als eigenthümlich angeschaffenen Lichte, des

Verstandes zu nennen, zu unterscheiden und zu klassificiren habe. Ibid. Nro. 63.

§. 143.

Des Johann Baptist von Helmont Physik.

9. Wie nun Gott der Ursprung und die Urquelle alles wahren Erkennens und Wissens, so ist er auch das Urwesen und der Grund alles Seyns; denn alle Stoffe und Geister sind durch seine Allmacht aus nichts geschaffen worden.

10. Diese sind die mittelbaren (materiellen und wirkenden) Ursachen aller Dinge, die jedoch nicht etwa als Theile des göttlichen Seyns zu achten sind, da ihre Principien (wie gesagt) aus nichts geschaffen sind.

11. Das Wasser ist der wahre Urstoff aller Dinge: Erde wird selbst Wasser, wie sie in organische Körper übergeht; Feuer ist zusammengesetzt und keine Substanz, noch auch eine wesentliche Form der Substanzen, Luft allein bleibt, ausser dem Wasser, als Element noch übrig, da beyde nicht in einander übergehen. Causae et initia rer. nat. Nro. 23. de complexion. Nr. 1. 43.

12. Des Paracelsus drey erste Grundstoffe, Salz, Schwefel und Quecksilber entstehen selbst erst aus Wasser, und sind daher nicht als Grundstoffe zu betrachten. Causae et initia rerum Nro. 13. Ibid. Nro. 6. 10. 11. et de Archeo Nro. 4.

13. Das thätige Princip der Natur (archeus) ist eine innige Vereinigung der Lebensluft (aura vitalis) mit dem Saamen-Bilde, welches aus dem Wasser (dem flüssigen Zeugungsstoffe aller Dinge) alle und jede Naturkörper bildet. Es beginnt aber jede Zeugung immer mit der Entstehung eines Gas und Blas, darinnen der Grund der Beseelung und innern Veränderung enthalten ist. Tract. XIV. et XV.

14. Der Archeus des menschlichen Körpers ist mit der empfindenden thierischen Seele einerley, und hat seinen Sitz im Magen, wo er mittelst der Lebensgeister und eigner Organe alle Verrichtungen des Körpers, besonders aber die Verdauung bewirkt. — Von ihm rühren auch alle Krankheiten her, wenn er erzürnt und wild wird. —

15. Ferner hat der Mensch auch einen doppelten Blas, d. i. Trieb von innen; einen natürlichen nämlich und einen willkürlichen; in welchen beyden der Grund aller seiner Bewegungen zu suchen ist; und zwar im gesunden Zustande folgt der natürliche Blas des Menschen jenem der Gestirne, der vorausgeht; in Krankheiten hingegen eilt der Blas des Menschen jenem der Gestirne auch wohl voran, und daher dann die natürliche Prophezeyung künftiger Dinge bey Kranken, Tollsüchtigen, Melancholischen und Sterbenden etc.

§. 144.

Des Johann Baptist von Helmont Ethik.

16. Die höchste Bestimmung der freyen und verständigen Kreatur ist, dafs sie sey, und zwar mit ihrer eignen Einwilligung, und nicht blofs durch blinde Naturnothwendigkeit, ein fügsames, gehorsames und freudiges Werkzeug des göttlichen Willens, Gott dienend nach ihrem gesammten Vermögen, und allen ihren Kräften zu dem Zwecke, wozu er sie erschaffen hat. — Tractat. XLVII. de Mente per Totum.

17. Das Leben, welches der Mensch erhalten hat, ist demnach anzusehen als ein Lehen, das ihm zur eignen Nützung und zum Dienste für seine Mitmenschen, jedoch unter der Oberherrschaft Gottes verliehen ist.

18. Gott sich als leidendes Werkzeug hingeben, (Deum in se agentem pati) ist also weit herrlicher und mehr beseligender, als aus sich selbst noch so viel vermeintlich Gutes wirken.

19. Zu diesem Hingeben ist gänzliche Entkleidung vom eignen Willen so wie von allem vorwitzigen Vernünfteln, und sinnlichen Bildern, Gelüsten und Anmuthungen die erste unerläſslichste Bedingung, damit nichts zurückbleibe, was die Einwirkung des göttlichen Lichtes in seiner Reinheit trüben oder verhindern möchte.

20. Die Folge des unbedingten Hingebens unser selbst an Gott ist vollkommene Erleuchtung des Erkenntniſsvermögens bis zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, und liebevolle Umfangung desselben bis zur Einswerdung unsers Willens mit dem göttlichen; welches beydes zusammengenommen die ewige Seligkeit constituirt, zu deren Genusse der Mensch geschaffen ist.

§. 145.

Franciscus Mercurius von Helmont, der Sohn.

Des Vaters Geist erbte auch auf seinen Sohn **Franciscus Mercurius v. Helmont** (geb. 1618 wahrscheinlich zu Wilforden) reichlich fort, da ihn der Vater von seiner Jugend auf in seiner geheimniſsreichen Weisheit instruirte. — Der Schüler strebte jedoch noch höher, nämlich die ganze **Theosophie zu erschöpfen**, d. h. die ganze heilige Kunst und den Baum des Lebens vom Grunde aus zu erforschen; daher er sich auch **Philosophum per unum, in quo sunt omnia** nannte.

Diesem Streben seines Geistes entsprach auch sein äusseres Leben, welches er auf beständigen Rei-

sen zubrachte, bald da, bald dort, jetzt in England und Holland, jetzt in Italien zu Rom, jetzt in der Pfalz zu Mannheim und Sulzbach, jetzt zu Hannover und Berlin sich aufhaltend, an welchem letzten Orte er 1699 als ein einundachtzigjähriger Greis starb.

Ausser seines Vaters Werken, deren Ausgabe er besorgte, schrieb und publicirte er auch mehrere eigene Werke, als nämlich zweyhundert Fragen von der Revolution der menschlichen Seele, zu Gunsten der Gräfin Cannoway, ferner einige opuscula philosophica und endlich eine Sammlung von Paradoxical discourses, welche im Nachlasse dieser Dame zu London 1690 anonym erschienen.

Die Grundsätze seiner Philosophie in Hinsicht auf Theologie, Physik und Ethik, sind folgende:

1. Es giebt drey Klassen von Wesen, Gott, das ewige und unerschaffene Wesen; die von Gott erschaffenen endlichen Wesen, und den Mittler zwischen Gott und der Kreatur, Christus. Opuscul. philos. part. I. cap. 7. p. 72.

2. Gott ist Geist, Licht und Leben, unendlich weise, gut und gerecht, allwissend, allgegenwärtig und allmächtig, der Schöpfer und Urheber aller Dinge. In ihm ist keine Zeit, Veränderung noch Zusammensetzung, und die Geschöpfe sind nicht etwa Theile seines Wesens, oder in dasselbe verwandelbar, sondern Erzeugungen seiner Erkenntniſs und seines Willens aus nichts geschaffen, denen er nicht allein Form und Gestalt, sondern auch Wesenheit und Leben, sammt allem Guten, was sie haben, gegeben hat. Ibid. cap. 1.

3. Der Wille zu schaffen ist Gott wesentlich und ewig; und die Schöpfung folgte aus demselben unmittelbar, weil seine Allmacht keinen Stoff und kein Werk-

zeug dazu brauchte. Die Schöpfung ist daher von Ewigkeit, wenn man unter Ewigkeit die unendliche Zeit versteht; aber die Geschöpfe haben dennoch nicht gleiche Ewigkeit mit Gott, weil sie einen Anfang haben, welcher Gott ist.

4. Der endlichen Wesen, die allesammt im Gegensatze gegen Gott, den allein unveränderlichen, veränderlich sind, giebt es abermal drey Gattungen: a) solche, die an sich selbst weder gut noch böse sind; b) solche, die gut sind, aber noch besser werden mögen; c) solche, die gut sind, aber sowohl besser als schlimmer werden mögen.

5. Der allgemeine ursprüngliche Consens aller Wesen gegen einander in physischer sowohl als moralischer Hinsicht, hat seinen höchsten und letzten Grund darinnen, daſs alle Wesen ursprünglich Einen Schöpfer und Urheber, Gott, so wie Eine gemeinschaftliche Mutter, die Eine Wesenheit (Substanz oder Entität) haben, aus welcher sie alle hervorgiengen, und deren reale Glieder und Theile sie sind. Ibid. cap. 6.

6. In jedem sichtbaren Geschöpfe ist übrigens Körper und Geist, wie Weibliches und Männliches, Leidendes und Thätiges, Finsteres und Lichtes zu unterscheiden; da jedoch beyde von einander nicht der Wesenheit, sondern nur der Form nach differiren, so mag der Körper auch wohl nach und nach zum Geiste verklärt werden, oder auch umgekehrt der Geist bis zur Form eines Körpers sich erniedrigen, und also eines in des andern Gestaltung übergehen. Ibid. cap. 6. cit. §. 25. et cap. 7.

7. Jemehr eine Natur zur Geistigkeit sich erschwingt, und nicht auf andere Weise abweicht, desto näher kömmt sie Gott, ohne ihn jedoch völlig erreichen zu können, oder ihm an Vollkommenheit auch

durch Wachsthum ins Unendliche fortgesetzt, je ganz gleich zu werden. —

8. Da es hingegen kein Wesen giebt, noch geben kann, welches ein Gott durchaus und in jeder Hinsicht entgegengesetztes seyn könnte; (d. h. welches unendlich und unveränderlich böse, finster und lieblos seyn möchte;) so muſs die Entfernung von Gott irgendwo Gränzen haben, und mithin auch sogar die selbst verschuldete Verfinsterung des Geistes nicht schlechthin in's Unendliche wachsen können, d. h. dem Bösen müssen in der Natur selbst Gränzen gesetzt seyn, aber nicht dem Guten. Ibid. cap. 7. §. 1. et cap. 6. §. 8.

9. Alles Böse und jede Sünde ist in der Natur mit einer Strafe durch Gottes Anordnung unzertrennlich verbunden, welche entweder gleich auf die That, oder doch später eintritt, um durch die Herbe der Züchtigung das fehlende Geschöpf zu seinem ursprünglichen Zustande der angeschaffenen Güte zurückzunöthigen, damit es darinnen durch die Strafe gewitziget, forthin desto stättiger verharre. Ibid.

10. Da alle Sünden nicht gleich hier in diesem Leben gestraft werden, so dauert die Seele nach dem Tode des Leibes fort, damit sie nämlich, wie es das Gesetz der Gerechtigkeit erfordert, den Lohn ihrer Thaten empfange.

11. Wer daher wie ein Engel gelebt hat, wird billig den Engeln, wer wie ein Teufel gelebt hat, billig den Teufeln beygesellt; wessen Geist hingegen dem Geiste der Thiere ähnlicher, als den reinen guten oder bösen Intelligenzen zu handeln in diesem Leben gewohnt war, dessen Seele wird billig dem thierischen Geiste, dem sie folgte, zur Knechtschaft dahingegeben, der, wenn er sich nach eigner Phantasie einen neuen Körper nach dem Tode des menschlichen Leibes bil-

det, die von ihm beherrschte Seele in diese neue Form mit sich fortreifst, und daselbst einkerkert. Ibid. cap. 6. §. 7. 8. et cap. 7. §. 4.

Siehe Francisci Mercurii v. Helmont Paradox. discours. London 1690; deutsch übersetzt, Hamburg 1691. — Seder Olam, sive ordo saeculorum, h. e. historica enarratio doctrinae Philosophi per Unum, in quo sunt omnia. 1693. 12. — Comitissae de Cannoway opuscul. philosophica, Amsterdam 1690. 12. tom. II. — Ducentae quaestiones de revolutionibus animae. (1690). —

Urkundlicher Anhang

zur

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Uebersicht des Anhanges.

I. Auszüge aus Joannes Scotus Erigena. V Bücher περὶ φύσεως μερισμοῦ; zu §. 11.

II. Auszüge aus Anselm's von Canterbury a) Monologium, b) Proslogium, und c) der Apologie gegen Gaunilo; zu §§. 13, 14.

III. Parallel-Stellen aus Abaelards Theologia Christiana, und Spinoza's Ethik. — Robert von Pullein Bemerkungen gegen Abaelard; zu §. 16.

IV. Lehre des Johann von Salisbury; zu §. 21.

V. Auszug aus des Alanus ab insulis ars fidei catholicae; zu §. 39.

VI. Auszug aus des Alexander Alensis summa universae theologiae; zu §. 42.

VII. Auszug aus Wilhelms Auvergne opus de Deo universo et anima; zu §. 43.

VIII. Auszug aus des Vincent v. Beauvais Encyklopädie des gesammten Wissens, im speculum historiale; zu §. 44.

IX. Auszug aus den Schriften des Thomas v. Aquino gegen die Anhänger des Averroes; zu §. 46.

X. Auszug aus des Joannes Duns Scotus Commentarius Oxoniensis in Magistrum sententiarum; zu §. 56.

XI. Uebersicht der allgemeinen Kunst des Raymundus Lullius, mit einer Anmerkung, betreffend die Restauration derselben durch Jordano Bruno; zu §. 61.

XII. Auszug aus des Raymund v. Sabunde Theologia naturalis; zu §. 75.

XIII. Auszug aus Jacob Böhme's Schriften; zu §. 134.

I.

(Zu §. 11. des Handbuches.)

Auszug aus des Joannes Erigena V. Büchern (περὶ φύσεος μερισμοῦ) de divisione naturae; — nach des Thomas Galeus Ausgabe, Oxfort 1651. Fol.

Saepe mihi cogitanti, diligentiusque quantum ingenii vires suppetunt inquirenti rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant, primam summamque divisionem esse „in ea, quae sunt, et in ea, quae non sunt" horum omnium generale vocabulum occurrit; quod graece φύσις, latine vero natura vocatur.

Videtur vero mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est, quae creat, nec creatur; secunda quae creatur et creat; tertia quae creatur nec creat, et quarta denique, quae nec creatur nec creat.

Harum ergo quatuor binae sibi invicem opponuntur; nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae a): sed et prima et quarta species in natura divina coincidunt, quod natura divina aeque dici possit creatrix quae non creatur, prout est in se; quam etiam nec creatrix nec creata, quatenus neque extra se ipsam, ut est infinita, unquam prodit, nec etiam aliquando erat, quando in se et a se ipsa non erat b).

De Deo jam loqui volentibus duae patent viae, una ἀποφατικά, i. e. negativa sive repulsiva, altera vero

a) Libr. I. p. 1. b) Libr. III. p. 151.

καταφατικά, i. e. affirmativa et intensiva c). — Porro ratio in his universaliter suadet et approbat, „nihil proprie de Deo posse dici, cum superet omnem intellectum, omnesque sensibiles et intelligibiles significationes; unde etiam melius nesciendo scitur, qui verius fideliusque negando definitur quam affirmando.

Quodcunque enim de ipso negaveris, vere negabis; non autem omne quodcunque affirmaveris, vere affirmabis. Siquidem si affirmaveris, hoc vel illud ipsum esse falsitatis redargueris; quia omnium quae sunt, quaeque dici aut intelligi possunt, nihil horum est: si vero pronuntiaveris, nec hoc nec illud, nec ullum ipsum esse, verax esse videberis, quia nihil horum, quae sunt et quae non sunt, Deus est: ad quem nemo potest accedere, nisi prius firmata mente sensus omnes deserat, et intellectuales operationes, et sensibilia, et universim omnia, quae sunt et quae non sunt; sicque ad unitatem (ut possibile est) restituatur illius, qui est super omnem essentiam et intelligentiam, cujus neque ratio est, neque intelligentia, neque dicitur neque intelligitur, neque nomen Ejus est neque verbum d).

Sed ex adverso Deus est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus. — Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, non intelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere ponderatio, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis locatio, carentis tempore tempus, infiniti definitio, et incircumscripti circumscriptio e).

---

c) Libr. I. p. 9. d) Ibid. p. 38. e) Libr. III. p. 103.

Quando igitur dicimus: „nescit Deus quid sit;" hoc scil. volumus dicere: „scit Deus, se non esse aliquid;" cognoscit enim, se nullum horum esse, de quibus dici possit vel intelligi quod sunt. Nam si se ipsum aliquid horum esse cognosceret, non omnino infinitum, et incomprehensibilem innominalemque se ipsum judicaret, sicque suam infinitatem ipsemet nesciret; scit autem hanc et nescire nequit. — Cognoscit ergo Deus, se super omnes naturae ordines esse suae sapientiae excellentia, et infra omnia esse suae virtutis altitudine, seu profunditate, et intra omnia esse suae providentiae dispensatione, et omnia ambire, quia in ipso sunt omnia et extra ipsum nihil est. — Absit autem, ut Deum dicamus se ipsum ignorare, quoniam ignorat quid sit: nam hoc ipso immediate scit, se ipsum esse super omne quid, adeoque esse infinitum: adeo, ut in hac specie divinae ignorantiae pulcherrima eluceat sapientia [f]).

Primordiales porro rerum caussae, quas Graeci πρότοτυπα, et προ-ωρίσματα itemque θεῖα θελέματα et ἰδέας vocant, differunt ab ipsa rerum informi materia, quod illae quidem propinquissimae sint verae essentiae, haec contra propinquissima sit nihilo, sive non-enti (τῷ μὴ ὄντι) veraequé essentiae privationi: — illae caussae sint essentiae formaeque et perfectionis rerum, in suis immutabilibus actionibus conditarum; contra vero informis materia perpetuo motum aliquem prodat τοῦ μὴ-ὄντος, statum suum in eo quod vere est, appetens [g]).

Quae ergo de nihilo sui prodierunt h. e. quae ratione sui aliquando nondum erant; — in Deo vita erant, in principalibus scil. caussis et rationibus suis aeternis [h]).

Cum igitur audimus: „omnia de nihilo creari;" — non aliud intelligere debemus, nisi hoc solum:

---

f) Libr. II. p. 80, 81. g) Ibid. p. 47-57. h) Libr. III. p. 106.

„quia erat, quando non erant: ideoque non incongrue dicimus; „semper erant, semper non erant, quae creata sunt;“ et rursus: „non erat, quando non erant; et erat, quando non erant.“

Siquidem semper erant in verbo Dei caussaliter vi et potestate ultra omnia loca et tempora, ultra omnem generationem localiter et temporaliter factam, ultra omnem formam ac speciem sensu et intellectu cognitam, ultra omnem qualitatem et quantitatem caeteraque accidentia, per quae substantia uniuscujusque creaturae esse intelligitur.

Sed et „semper non erant“ priusquam enim per generationem in formas et species, loca et tempora, inque omnia accidentia, quae aeternae eorum substantiae in verbo Dei incommunicabiliter substitutae accidunt, prosiluerent, non erant in generatione, nec erant localiter vel temporaliter, nec in propriis formis speciebusque, quibus accidentia contingunt: et per hoc non irrationabiliter de iis praedicatur: „erat, quando non erant;“ — temporaliter enim inchoaverunt esse per generationem, quod non erant.

Proinde si quis naturam rerum intentus inspexerit, nulla natura sensibus sive intellectibus succumbens reperietur, de qua veraciter dici non possit; „et quia semper erat, est et erit; et quia semper non erat, nec est, nec erit.“ — Siquidem unaquaeque natura incommunicabiliter erat, est, et erit prima constitutione in sapientia Dei per caussas primordiales: sed quia prima haec constitutio soli Deo cognita est, omnem vero sensum et intellectum totius creaturae superat, et e nullo intellectu creato cognosci potest, quid sit? — incipit per generationem demum temporalem accipere quantitates et qualitates, in quibus veluti

quibusdam lineamentis operta, potest manifestare, quia est, non autem quid est. i)

Quod ergo nihilum significat s. theologiae, ex quo omnia facta sunt, ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae, inaccessibilemque omnibus intellectibus claritatem ejus, eo nomine significatam crediderim: quae dum per se ipsam cogitatur, neque est neque erat, neque erit. In nullo enim et a nullo intelligitur existentium, quia superat omnia, cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, prodit, multis obtutibus conspicitur, ipsaque sola in omnibus esse invenitur.

Dum ergo incomprehensibilis est (divina essentia) et non intelligitur, nihilum pro nobis (ὡς ον κατ ἡμας) propter excellentiam naturae suae omnem intellectum nostrum superantis, merito dicitur; ut vero in suis apparitionibus (theophaniis) incipiens apparere, veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere; et quae proprie super omnem essentiam esse existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur; adeoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania i. e. divina apparitio recte potest appellari k).

Per multiplices enim effectuum formas usque ad extremum naturae ordinem, quo corpora continentur, procedens facit omnia, et fit in omnibus; dum tamen in omnibus fit, tamen super omnia esse non desinit; ac de nihilo faciens omnia, de sua superessentialitate omnes effectus producit, et de sua supervitalitate omnes vitas, et de sua superintellectualitate omnes intellectus: atque universim de negatione omnium quae sunt, et quae non sunt — affirmationes omnium quae sunt et quae non sunt. l)

---

i) Lib. III. p. 119. k) Ibid. p. 127. l) Ibid. p. 128.

Quando itaque rediens in se ipsam revocat in se omnia, omnia convertentur in Deum: (sicut aër illuminatus totus convertitur in lucem); eritque tunc Deus omnia in omnibus. Non, quod etiam nunc non sit Deus omnia in omnibus, quantum scil. de se, licet talis esse non cognoscatur ab omnibus: sed quia tunc etiam talis esse cognoscetur ab omnibus ratione utentibus, atque ab eo illuminatis ad salutem m).

Quodsi intellectus aliquis se ipsum (perfecte) intelligit, profecto Deum intelligit, qui intellectus est omnium: qui vero intellectus Deum non intelligit, nec se ipsum intelligit: qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum i. e. Deum non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plene intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius! n).

Quid autem mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, sibi concreatam, ipsarum rerum, quarum notio est, vera substantia esse invenitur: cum utique et mentis divina notio ipsius universitatis conditarum rerum incommutabilis substantia sit! o)

Utut autem omnium rerum vera cognitio humanae naturae (quamvis adhuc inesse ei lateat ipsam) insita sit; non prius tamen imaginis divinae pulchritudinem et magnitudinem purissime intelligit, dum lumine divino illustrata, atque Deo conjuncta in eum tota fuerit conversa o).

Utrumque ergo de mente humana verum, scil. eamdem naturaliter et omnisciam, et non omnisciam esse; — omnisciam quidem, quatenus est conjuncta Deo; minime vero omnisciam, quatenus subsistit in se ipsa; unde etiam consequens est, quod

m) Libr. III. p. 128. cit. n) Libr. I. p. 25. o) Libr. IV. p. 175.

et se ipsam simul intelligat et comprehendat, simulque etiam non intelligat, nec comprehendat. Pulchrior autem est ea parte, qua comprehendi nequit, quam ea qua comprehenditur; cum negatio etiam in divinis plus valeat, quam affirmatio; quandoquidem affirmatio semper ponendo etiam aliquid negat, negatio autem omne finitum quid removeat non reliquens nisi super excellentiam majorem quovis praedicato p).

Caeterum quando peribit mundus hic sensibilis simul et tempus et locus necessario peribunt. — Locum autem hic dico non rerum definitionem, quae semper permanet in animo, sed spatium; sic et tempus dico hic non fluxum indesinentem aeternitatis, quae nunquam defluit, sed mensuram motus q).

I.

(Zu §. 13 und 14. des Handbuches.)

Auszug aus des Anselms, Erzbischofes von Canterbury Schriften.

a) Aus dem Monologium de divinitatis essentia et iis, quae exinde consequuntur.

(Nach der Ausgabe des Dom. Gabr. Gerberon, Paris 1721. Fol.)

— — Quae de Deo necessario credimus, patet, quia ea ipsa quislibet si vel mediocris ingenii fuerit, sola ratione sibimet ipsi magna ex parte persuadere possit. Hoc cum multis modis fieri possit, unum modum hic ponam, quem aestimo cuique homini esse aptissimum.

I. De essentia et existentia Dei.

Facile enim est, ut aliquis sic secum dicat: „cum tam innumerabilia bona sint, quorum tamen diver-

---

p) Libr. IV. p. 175. q) Libr. V. p. 240.

sitatem et sensibus experimur, et ratione discernimus, quaeque partim propter honestatem jam majorem jam minorem inaequaliter expetimus; necesse est utique haec omnia bona per unum aliquid bona esse, idque ipsum bonum, cujus participatione licet inaequali omnia bona inaequaliter bona sunt, per se ipsum, quod summe magnum et summum bonum esse. (Cap. 1.)

Porro idem ipsum, quod summe magnum et summe bonum est, aut unum est, aut sunt plura: et siquidem plura sunt, aut ipsa plura rursum ad unum aliquid referuntur, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se ipsa sunt singula.

Ast si plura ipsa summe bona sunt per unum, jam non sunt omnia, quae sunt, per plura summe bona, sed potius per unum summum bonum; si vera plura illa (summe bona) sunt per se, utique est una aliqua vis et natura existendi per se (summe bona) per quam habent, ut per se sint. — Quod vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio; quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui ipsamet dat demum esse. — Cum itaque veritas omnino excludat, plura summe bona esse, per quae cuncta sint, necesse est, unum aliquod summe bonum esse, per quod cuncta quae sunt, et bona sunt, sunt et bona sunt: quodque ipsum unum et summum bonum per se ipsum est, et summum bonum est.

Est ergo aliquid unum, quod sive Essentia, sive Natura, sive Substantia dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium (Entium) quae sunt. (Cap. 3.)

Quia autem quod est ex aliquo, est etiam per id ipsum, et quod est per aliquid, est etiam ex

ipso; consequitur, ut quemadmodum cuncta quae sunt, sint per eandem summam naturam, ita etiam omnia quae sunt, sint ex eadem summa natura:

Ipsa autem haec summa natura sit per se ipsam, et ex se ipsa; alia vero omnia non sint per se ipsa, sed per illam, néc ex se ipsis, sed ex illa. (Cap. 4.)

Quod autem illa natura (sine qua nulla est natura), quae per se ipsam est, et ex se ipsa, non vero ex aliquo aut per aliquid; ideo nihil sit, tam falsum est, quam absurdum erit, si dicatur: „quidquid est, nihil esse." — Per nihil autem etiam non est (illa summa natura) quia nullo modo intelligi potest, ut quod aliquid est, sit per nihil: neque etiam ex nihilo esse potest (illa summe natura) ullo modo.

Nam siquidem ex nihilo foret, aut per se esset ex nihilo, aut per aliud, aut per nihil. — At enim repugnat, ut aliquid per se sit ex nihilo: sic enim illa essentia, quae esset per se ex nihilo, deberet esse prior se ipsa ut per se. Quodsi dicitur, per aliam aliquam naturam summam exstitisse ex nihilo, sic illa natura summa non erit amplius summa: quodsi denique dicitur, naturam summam esse ex nihilo per nihil, procul dubio ipsa non amplius est per se et ex se quidquid est, sed per nihilum potius, et ipsamet quoque nihil dicenda erit: quod utrumque quam falsum est exponere, superfluum est.

Quomodo ergo tandem intelligenda est, esse illa summa natura per se et ex se; si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia exstitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat, esset, adjuvit? — Nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur:

„quia lux lucet, vel lucens est per se-ipsam, et ex se ipsa;" — quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere, et lucens; sic sunt ad se invicem Essentia, Esse, Ens, h. e. existens sive subsistens. (Cap. 6.)

II. De creatione universi.

Restat nunc dicere de rerum earum universitate, quae per aliud sunt, quomodo sint per primam substantiam; utrum quia ipsa fecit universa, aut quia materia fuit universorum, an quia adjuvit tantum ut essent? — (quod tertium nemo dixerit, quia sic omnes res non essent principaliter per ipsam). — —

Si igitur universitas rerum seu visibilium seu invisibilium est ex aliqua materia; profecto haec ipsa universitas nequit dici vel esse ex alia nisi, aut ex ipsa summa natura, aut ex se ipsa, aut ex aliqua tertia essentia, quae utique nulla est, aut dici vel fingi potest.

At enim rerum, quae per se non sunt, universitas ex sua propria natura esse non poterat; quoniam si hoc esset, aliquo modo jam foret per se, et non per aliud; sed neque ex summa natura ceu ex materia constare potest; quia hoc modo ex summa natura aliquid se ipsa minus prodiret, adeoque illa natura corrumperetur, quod nefas est dicere:

Restat ergo, ut confiteamur, eorum essentiam, quae per aliud sunt, non esse omnino ex materia aliqua, sed potius ex nulla materia: nihil ergo apertius, quam quod illa summa natura tantam rerum molem, tam numerosam multitudine, tamque formose formatam, varieque ordinatam, et convenienter divisam, sola per se ipsam, produxit de nihilo. (Cap. 7.)

Verum videor mihi videre quiddam, quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea

quae facta sunt, antequam fierent, dici possint, fuisse nihil? — Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive (ut aptius dicitur) forma vel similitudo, aut regula.

Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura erant; quare cum ea quae facta sunt, clarum sit, nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. (Cap. 9.) —

Illa autem forma rerum, quae in ratione primae naturae res creandas praecedebat, quid aliud est, vel concipi debet, quam rerum quaedam in ipsa mente loquutio; — qua tamen non voces rerum significativae, sed res ipsae, vel futurae vel jam existentes acie cogitationis in mente conspiciebantur. —

Ubicunque hoc verbi genus in mente adest, nullo alio invento ad intellectionem mentalem opus est. — Verbum enim illud non inventum sed naturale, et maxime principale ac quasi proprium rei cujus verbum est, haberique debet. Cumque non aliud quid tam simile rei vel futurae vel jam existenti habeatur, quam hujusmodi verbum, recte illud quasi rei forma vel similitudo videri potest in ratione summae substantiae praeextitisse, antequam res fieret, ut per illud et fieret, et cum facta esset cognosceretur. (Cap. 10.)

Quapropter ea, quae per primam substantiam creata sunt, omnino non sunt aliquid, quod non sunt per ipsam; quae vero per ipsam fiunt, penitus non essent, si non essent aliquid in ratione primae naturae. (Cap. 11.)

Cum ergo pariter ratione docente sit certum, quia quidquid summa substantia fecit, non fecit per aliud, quam per se ipsam (quia sibimet ipsi ad omnia sufficit) facit autem omnia quae facit per suam intimam loquutionem, (sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo omnia simul dicendo); quid magis necessarium videri potest, quam hanc summae essentiae loquutionem intimam non aliud esse, quam ipsam summam essentiam? (Cap. 12.)

Cum itaque per summam naturam facta sunt, quaecunque facta sunt, nec illud quidem dubium cuiquam menti rationali esse potest, quod cuncta, quae facta sunt, etiam ea ipsa sustinente vigeant et perseverent esse, quamdiu sunt. — —

Simili namque per omnia ratione qua collectum est, „omnia quae sunt esse per unum aliquid;" — colligitur: quia quaecunque vigent, per unum aliquid vigent, quod solum sit et vigeat per se, omnia alia autem sint et vigeant per ipsum. (Cap. 13.)

III. De omnipraesentia Dei, ejusque super excellentissima perfectione, et aeternitate et spiritualitate.

Quodsi ita est, imo quia ex necessitate sic est, consequitur, quod ubi ipsa (summa essentia) non est, nihil omnino sit; ubique igitur est, et per omnia et in omnibus.

At quoniam absurdum est, ut scil. quemadmodum nullatenus aliquod creatum potest exire creantis et foventis immensitatem, sic creans et fovens nequeat ipsemet excedere factorum universitatem: liquet, quoniam ipsa (summa essentia et vis creatrix) est, quae cuncta alia portat et superat, claudit, ambit et penetrat,

Constat itaque, quod prima seu summa essentia eadem est, quae in omnibus est, et per omnia est, et ex qua, per quam, et in qua sunt omnia. (Cap. 14.)

Jam cum nefas est putare, quod substantia summae naturae sit aliquid, quo melius aliquo modo sit; necesse est, ut ipsa sit, quidquid omnino melius est ipsum quam non-ipsum. Illa enim (substantia summae naturae) sola est, qua penitus nihil omnino sit melius; et quae melior est omnibus, quae non sunt, quod ipsa est.

Non est ergo illa summae naturae substantia corpus, vel aliquid eorum, quae corporis sensibus discernuntur: quippe his omnibus melius est aliquid quod non est, quae ipsa sunt, scil. mens rationalis.

Mens ergo sit illa summa natura, et quidem vivens, sapiens, potens, vera, justa, beata et aeterna; haec enim omnia absolute melius sunt ipsa quam ipsa.

Quid ergo quaeratur amplius, quid summa illa sit natura; quandoquidem manifestum est, quid omnium sit, aut quid omnium non sit! (Cap. 15.)

Porro cum summa illa natura nec per se, nec ex se, nec per aliud, nec ex alio, neque etiam per nihilum vel ex nihilo coeperit, utique nullo modo nec initium existendi habuit, nec finem aliquando habebit. —

Si enim ipsa veritas habuit principium vel habebit finem: nempe antequam ipsa veritas inciperet, verum tunc erat, quia non erat veritas; et postquam finierit veritas, tunc iterum verum erit, quia amplius non est veritas. Veritas igitur erat, antequam erat veritas, et rursus veritas erit, postquam finem habebit veritas. — Veritas igitur nunquam finiet, sed est infinita.

Idem igitur valet de summa natura; haec enim summa veritas est. (Cap. 18.)

Sed ecce iterum insurgit Nihil, et quaecunque hactenus ratio veritate et necessitate concorditer attestentibus disseruit, asserit esse nihil.

Quodsi enim non fuit, aliquid ante summam essentiam, nec erit aliquid post eam, utique ipsum Nihil fuit ante eam et erit post illam. Qui autem dicit, quia Nihil fuit ante summam essentiam, et quia Nihil erit, post ipsam, id videtur dicere, quia Nihil fuit ante ipsam primam essentiam quando nihil erat, et quia Nihil erit post ipsam, quando nihil erit. Quando ergo Nihil erat, illa prima essentia non erat; et quando rursus Nihil erit, illa prima essentia non erit. Quomodo ergo illa prima essentia non incepit ex Nihilo, quod fuit, quando ipsa non erat; aut quomodo rursus non deveniat ad Nihilum illa prima essentia, quando Nihilum post ipsam erit?

Quid erga molita est tanta moles argumentorum, si facile demolitur Nihilum omnia molimina nostra?— Ipsi ergo Nihilo prae primis repugnandum erit, ne tota structura necessariae rationis a Nihilo expugnetur.

Nempe in illa una pronunciatione „quia Nihil fuit ante summam essentiam," duplex includitur sententia: scil. fuisse ut aliquid Nihilum, priusquam summa essentia esset, aut fore ut aliquid postquam haec desierit, quod est falsissimum: et rursus non fuisse Nihilum ut aliquid, aut fore Nihilum ut aliquid, sed simpliciter fuisse et fore Nihilum ut merum Nihilum negativum ante et post summam essentiam, si haec ante et post admitteret, quod est verissimum.

Si itaque interpretatio de Nihilo (positivo et negativo) diligenter discernitur, super constituta soliditas Nihili inanitate non amplius concutitur. (Cap. 19.)

Caeterum

Caeterum in omni loco et tempore est summa essentia, quia nullo loco et tempore abest vel deest: et tamen ipsamet nullum locum aut tempus habet, quia in se distinctiones locorum et temporum non recipit. — Hoc ipsum autem satis est, ad dissolvendam illam contrarietatem: qualiter videlicet summa omnium essentia ubique et semper, simulque nusquam et nunquam, h. e. in omni loco et in nullo loco, in omni tempore, et in nullo tempore sit, juxta diversorum intellectuum concordem veritatem. (Cap. 22.)

Quid enim tandem repugnet quorumdam quae improprie accidentia dicuntur susceptibilitas et naturalis incommutabilitas, si in illorum assumptione nulla substantiam consequitur variabilitas? (Cap. 25.)

Nam et substantiam dici summam essentiam, quid prohibet, si modo digne dicatur; cum cujuslibet rei essentia dici soleat substantia. — Quoniam autem non noscitur dignior Substantia quam Spiritus, utique summa Essentia asserenda est Spiritus. (Cap. 27.)

IV. De Trinitate personarum in una divina essentia.

Quodsi jam summi Spiritus intelligentia, qua cuncta intelligit, ejusve Verbum sive loquutio, qua cuncta loquitur, nihil est, nisi ejusdem summi Spiritus summe simplex natura; profecto patet, quod illi haec sua intelligentia, (i. e. hoc suum verbum sive loquutio) sit substantialis. (Cap. 30.)

Porro ex consubstantialitate Verbi summi Spiritus cum summo Spiritu necessario consequitur, ut omnia, quae sunt in summo spiritu, eodem modo sint etiam in verbo ipsius. Quemadmodum ergo omne quidquid factum est, (sive vivat sive non vivat, aut quodcunque sit in se) in illo summo Spiritu vita est et veritas; sic etiam in Verbo et scientia ipsius similiter vita est et veritas. (Cap. 35.)

Licet tamen singillatim et summus ille Spiritus perfecte sit summa veritas et creator; ac Verbum ipsius sit aeque summa veritas et creator, non tamen ambo simul sunt duae veritates vel duo creatores. —

Sed cum haec ita sint, miro tamen modo apertissimum est, quia nec ille summus Spiritus cujus est Verbum potest esse Verbum suum; nec Verbum potest esse is cujus est Verbum: adeo ut ambo retineant individuam naturae unitatem, et simul ineffabilem exhibeant personarum pluralitatem.

Dico ineffabilem personarum pluralitatem: quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo, nullo tamen modo exprimi potest quid sunt duo: non enim sunt duo Dii pares, nec duo Spiritus pares, nec duo creatores pares.

Constat igitur, quod exprimi non possint, quid sint duo; quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo; etenim proprium unius est, esse ex altero, et proprium est alterius esse ex illo alterum. (Cap. 38.)

Sed ecce dum Patris et Filii proprietates communionemque delectabilem intueor, nihil delectabilius in illis invenio, quam mutuum amoris affectum. Quam enim absurde negatur, summus Spiritus se ipsum amare, si sui memor est, et semetipsum intelligit. (Cap. 49.)

Patet igitur amorem summi Spiritus ex eo procedere, quia sui memor est, et se ipse semetipsum intelligit: quodsi jam memoria summi Spiritus intelligitur. Pater, intelligentia vero Filius, manifestum est, quia a patre simul et filius summi Spiritus amor (i. e. Spiritus) procedit. (Cap. 50.)

Porro amor summi Spiritus, cum par sit essentiae summi Spiritus; proinde necessario et ipse est summus Spiritus, adeoque etiam summa sapientia, sum-

ma veritas, summum bonum; et quidquid ad summi Spiritus substantiam dici potest. (Cap. 52.)

V. De Relatione mentis rationalis ad divinam Essentiam.

Certum jam est, per illud magis ad summae Naturae cognitionem accedi, quod eidem magis per similitudinem appropinquat. Quid autem inter omnia creata illi magis propinquat nisi mens rationalis? —

Nam siquidem ipsa mens sola, in omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens, et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa imago illius summae essentiae, quae per sui memoriam, intelligentiam et amorem in Trinitate ineffabili consistit.

Imo certe inde verius esse illius sese probat imaginem, quia illius summae Trinitatis potest esse memor, illamque potis est, et intelligere et amare, in quem ipsum finem etiam a Deo fuit condita, ut scil. ipsius perpetuo sit memor, eumque aeternaliter intelligat et amet. (Cap. 66 — 68.)

Ast hoc ipsum facere non potest, nisi semper vivat; sic igitur facta est, (mens rationalis) ut semper vivat, si semper velit facere id, ad quod facta est.

Nimis enim inconveniens summo bono, summeque sapienti et omnipotenti creatori, ut quod fecit ad se amandum, id faciat non esse, quamdiu vere amaverit; et quod sponte dedit non amanti, ut semper amaret, id auferat vel auferri permittat amanti: —

Quare manifestum est, humanae animae nunquam auferri suam vitam, si semper studeat amare summam vitam.

Absurdissimum quoque, ut aliqua natura semper amando illum, qui est summe bonus, et omnipotens, semper misere vivat:

Liquet ergo humanam animam ejusmodi esse, ut si servet id, ad quod creata est, aliquando vere ac secure ab ipsa morte et omni alia molestia beate vivat. (Cap. 69)

Quid enim summa bonitas retribuat vere amanti et desideranti se, nisi se ipsum? — ut quod nunc videt per speculum in aenigmate, tunc videat facie ad faciem? (Cap. 70.)

Hinc vero etiam ex adverso consequenter colligitur, quod illa mens, quae summi boni amorem contemnit, aeternam miseriam necessario incurret, ut sicut amans aeterno gaudebit praemio, ita contemnens ex adverso aeterna poena doleat; et sicut ille sentiet incommutabilem sufficientiam, ita iste sentiat inconsolabilem indigentiam. (Cap. 71.)

Sed neque Deum amans anima aeternum beata, nec Deum contemnens anima aeternum misera esse poterit, si sit mortalis: omnem ergo animam sic creatam, ut possit vel amare vel contemnere summum bonum, immortalem esse oportet. (Cap. 72.)

b) Aus desselben Proslogium, sive fides quaerens intellectum.

Cum considerarem Monologii opusculum, quod veluti exemplum meditandi de ratione fidei edideram, multorum esse concatenatione argumentorum contextum coepi mecum quaerere, si forte possit inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum indigeret, solumque ad adstruendum, quia Deus vere est, et quia summum bonum est, sufficeret. — —

Aestimans igitur, quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, aliquibus placiturum, de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum, et quaerentis in-

telligere, quod credit, subditum scripsi opusculum, quod Proslogium i. e. Alloquium Dei nominavi. — —

— — Domine Deus! qui das fidei intellectum, da mihi, ut, (quantum scis expedire) intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus.

Et quidem credimus, Te esse bonum, quo majus bonum cogitari nequit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus! Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, bonum quo majus nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit; et quod intelligit utique in ejus intellectu est, etiam si non intelligat, illud esse. — —

Nota ipsius autoris. Aliud est rem esse in intellectu et aliud, intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat imaginem, quam facturus est, habet eam quidem jam in intellectu, sed nondum esse intelligit (in re), quod nondum fecit: cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit jam esse quod fecit.

Convincitur ergo insipiens, esse vel in intellectu aliquid „bonum quo majus cogitari nequit;" — quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est.

At certe id, quo magis cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo: si enim, quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo magis cogitari non potest, majus cogitari potest: (scil. id, quod tale sit etiam in re.)

Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. (Cap. 2.)

Hoc ipsum autem (Ens quo majus cogitari nequit) sic vere est, ut nec cogitari possit non esse.

Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est utique eo, quod non esse cogitari potest.

Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse; id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest.

Vere ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es Tu Domine Deus noster!

Sic enim vere es, ut nec cogitari possis non esse; quidquid autem est aliud praeter Te solum, potest cogitari non esse. — — Solus igitur verissime omnium et maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse.

Cur igitur dixit insipiens in corde suo: non est Deus! cum tamen in promptu sit rationali menti, Te maxime omnium esse? — cur nisi quia stultus et insipiens! (Cap. 3.)

Sed tamen, quomodo dixit insipiens in corde suo, quod dicere non potuit: h. e. quomodo cogitavit, quod cogitari nequit?

Respondeo: quod aliter quidem cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter vero cum ipsum quod res est intelligitur.

Illo igitur modo cogitari potuit ab insipienti: Deum non esse; isto vero modo minime. Nullus quippe intelligens, id quod sunt ignis et aqua, aut lux et tenebrae, potest cogitare ignem esse aquam, aut lucem esse tenebras; licet hoc possit secundum voces: similiterque nullus intelligens quid sit Deus, potest cogitari quia Deus non est; licet haec verba dicat in corde suo, aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione.

Porro qui probe intelligit, Deum esse id, quo majus cogitari nequit; is nequit vel cogitare, Deum non esse.

Gratias itaque Tibi, bone Domine! quia quod prius credidi, Te donante, jam sic intelligo Te illu-

minante, ut si Te nollem credere, non possim non intelligere. (Cap. 4.)

c) Aus der Schutzschrift gegen den Gaunilo, welcher die Sache des Unweisen vertheidigte.

Dicis quidem quicunque es, qui dicis haec posse dicere insipientem: dicis quidem, „quia non est in intellectu aliquid, quo majus cogitari non possit, nisi quomodo est, ibi unaquaeque res, quae ibi est, dum de ea cogitatur, et nequit non esse ibi dum de ea cogitatur: quod autem exinde non magis consequatur, hoc quod dico, quo majus cogitari non potest, ex eo quod est in intellectu etiam esse in re; quam perditam insulam certissime existere ex eo, quia cum describitur verbis, audiens etiam non ambigit in intellectu suo esse."

Ego vero dico: si quo majus cogitari non potest, non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione; profecto Deus aut non est quo majus cogitari nequit, aut non necessario is esse intelligitur vel cogitatur ab unoquoque nostrum: quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo quo majus cogitari non potest vere intelligitur et cogitatur; adeoque est in intellectu et cogitatione uniuscujusque nostrum. — —

Quod autem putas, „ex eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu; nec si est in intellectu ideo etiam esse in re:" certe ego dico, si vel cogitari potest esse, necesse est, illud esse.

Nam quo majus cogitari nequit, non potest cogitari esse nisi sine initio, non ergo vel cogitari potest non esse, adeoque ex necessitate est — Sed nec ullus negans aut dubitans esse aliquid quo majus cogitari non possit, negat vel dubitat, quia

si esset, nec actu nec intellectu possit non esse; aliter enim non esset, quo majus cogitari non posset: sed quidquid cogitari non potest, et non est; si esset, posset vel actu vel intellectu non esse: quare si vel cogitari potest id, quo majus cogitari nequit, non potest non esse.

Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet: at quidquid cogitari potest, et non est, si esset, non esset quo majus cogitari non posset: si ergo esset, quo majus cogitari non potest, non esset quo majus cogitari non potest: quod nimis est absurdum.

Falsum est igitur: non esse aliquid, quo majus cogitari non potest, si vel cogitari potest. Multo igitur magis adhuc falsum est, non esse aliquid quo majus cogitari non potest, si intelligi aut in intellectu esse necessario deprehenditur.

Plus aliquid dicam; procul dubio, quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi alicubi vel aliquando potest tamen cogitari, nunquam et nusquam esse, sicuti non est alicubi vel aliquando. At quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse; alioquin si est, non est, quo majus cogitari non potest: quod non convenit. Nullatenus enim, quo majus cogitari non potest, alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est. —

Putasne jam o homo! quisquis es, aliquatenus posse cogitari vel intelligi, aut esse in cogitatione vel intellectu, id quo majus cogitari non potest, de quo haec intelliguntur? — si enim non potest, non possunt haec intelligi de eo.

Quodsi dicis, non intelligi, et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur; debes etiam dicere, quia qui non potest intueri purissimam lucem so-

lis, non videat nec lucem diei quae non est aliud nisi lux solis. —

At certe hactenus intelligitur et est in intelletu, quo majus cogitari nequit, ut haec de eo intelligantur. (Cap. 1.)

Sed dicis: quia etsi est in intellectu, non tamen consequenter est, quia intelligitur.“— Ast vide, quia consequitur esse in intellectu, ex eo praecise quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur cogitatione cogitatur, et sic cogitatur, sicut est in cogitatione, ita etiam quod intelligitur utique intellectu intelligitur, nec aliter intelligitur, quam prout est in intellectu. — —

Quid porro consequentius, quam id, quo majus cogitari nequit, si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu; si enim in solo intellectu est id, quo scil. majus cogitari nequit, est quo majus cogitari potest. — An enim si est in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re? aut si potest, nonne qui hoc cogitat, aliquid cogitat majus eo, si est in solo intellectu? — (Cap. 2.)

„Sed tale est (inquis), ac si aliquis insulam oceani, omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate immo vero impossibilitate inveniendi quod non est, perdita vocatur, dicat idcirco dubitari non posse, vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit.“

Fidens loquor: quia si quis invenerit mihi aliquid, aut re ipsa aut sola cogitatione existens, praeter quod majus cogitari non potest, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam non amplius perdendam.

Quodsi quis dicit: „se cogitare illud, quo majus cogitari nequit, non esse:“ dico, quod tunc cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo majus cogitari non po-

test, aut non cogitat? — Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat: si vero cogitat, utique cogitat, aliquid quod nec cogitari potest non esse. — Hoc ergo qui cogitat, utique non cogitat ipsum non esse; alioquin cogitat quod cogitari non potest. — Non igitur potest cogitari non esse, quo majus nequit cogitari. (Cap. 3.)

Quod autem dicis: „quia cum a me dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari; melius fortassis dixissem, quod non esse, aut etiam vel posse non esse (rem istam summam) non possit intelligi:"

Respondeo; recte a me dictum fuisse: „quod non possit cogitari." — Si enim dixissem, „rem istam summam non posse intelligi non esse:" — fortassis tu ipse objiceres: „nihil quod est, posse intelligi non esse; adeoque hoc proprium non esse Deo, non posse intelligi, Eum non esse, si est." —

Sed hoc utique non potest objici de cogitatione, si bene consideretur, nam etsi nulla quae sunt possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id, quod summe est. (Cap. 4.)

Si quis autem dicat: „ipsum etiam, quo majus cogitari non potest, non esse in re, aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari:" facile refelli potest.

Nam quod non est, potest non esse, et quod non esse potest, cogitari potest non esse: quidquid autem cogitari potest non esse, si est, non est quo majus cogitari non potest, et si non est, utique si esset, non esset quo majus cogitare non potest.

Sed dici non potest: „quia quo majus non potest cogitari, si est, non est quo majus cogitari non potest, aut si esset non esset quo non potest cogitari majus:" adeoque patet, quia

id quod majus cogitari nequit, nec non est, nec potest non esse, nec vel cogitari potest non posse esse, aliter enim si est, non est, quod dicitur; et si esset, non esset. (Cap. 5.)

Quod autem objicis: „quod quaelibet falsa vel dubia similiter possint intelligi esse in intellectu, quemadmodum illud quod dicebam, quo majus cogitari nequit.“ —

Miror quid hic sensisti contra me, — cui primum hoc satis erat, ut quolibet modo (illud quo majus cogitari nequit) intelligi et esse in intellectu ostenderem; quatenus deinde consequenter consideraretur, utrum esset in solo intellectu, ut falsum aut etiam in re, ut verum.

Caeterum quomodo haec conveniant, quae tu dicis; „et falsa intelligi, et intelligere esse scientia comprehendere, existere aliquid:“ nihil quidem ad me; tu videris! (Cap. 6.)

Deinde quod dicis: „vix unquam posse esse credibile, cum dictum et auditum fuerit quo majus cogitari nequit, istud non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus.“ —

Ad hoc respondeant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt. An non irrationabile est, ut idcirco neget aliquis, quod intelligit, quia esse dicitur id, quod ideo negat quia non intelligit; aut si aliquando negatur, quod aliquatenus intelligitur, quia idem est illi, quod nullatenus intelligitur. Et nonne facilius probatur quod dubium est, de illo quod in aliquo, quam de eo, quod in nullo est intellectu?

Quare mihi quidem credibile non videtur, idcirco aliquem negaturum id quo majus cogitari nequid, re vera esse; quod illud vel auditu aliqua-

tenus intelligit; quia negat Deum esse, cujus sensum nullo modo cogitat. (Cap. 7.)

Quod vero tam studiose probas, „id quo majus cogitari nequit, non tale esse, qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris est," sine caussa fit. Non enim ad hoc protuli picturam praecogitatam, ut tale illud, de quo agebatur, vellem asserere: sed tantum ut ostenderem, aliquid esse in intellectu, quod non esse in re intelligeretur.

Item quod dicis: „id quo majus cogitari nequit, secundum rem vel ex genere vel ex specie tibi notam, te cogitare auditu, vel in intellectu habere non posse: quoniam nec ipsam rem nosti, nec eam ex alia simili potes cognoscere: — palam est, rem aliter se habere.

Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono, in quantum est bonum; patet cuilibet rationali menti, quia a minoribus bonis ad majora conscendendo ex his quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere illud, quo nihil majus potest cogitari. (Cap. 8.)

Sed etsi verum esset, non posse cogitari vel intelligi illud, quo majus nequit cogitari, non tamen falsum esset, quo majus cogitari nequit cogitari posse et intelligi.

Sicut enim nihil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit, quod ineffabile dicitur; et quemadmodum cogitari potest non cogitabile, quamvis illud cogitare non possit; ita cum dicitur quo nihil majus valet cogitari, procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua majus cogitari nequit.

Nam etsi quispiam foret tam insipiens ut diceret, non esse aliquid quo majus non possit cogitari; non tamen ita erit impudens ut dicat, se non posse intelligere aut cogitare, quid dicat ille qui dicit, esse aliquid, quo majus cogitari non potest. (Cap. 9.)

Et nunc puto, quia monstravi, me non infirma sed satis necessaria ratione probasse, re ipsa existere aliquid, quo magis cogitari non possit; nec assertionem istam ullius objectionis infirmari firmitate.

Tantam enim vim hujus probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur, ex necessitate, eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et id ipsum esse, quidquid de divina substantia oportet credere. —

Caeterum gratias ago benignitati tuae (o homo! quisquis es;) et ex reprehensione, et ex laude opusculi mei. Cum enim ea quae tibi digna susceptione videntur, tantum laude extulisti, satis apparet, quae tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia te reprehendisse. (Cap. 10.)

III.

(Zu §. 16. des Handbuches.)

---

a) Parallel-Stellen aus Abaelard's theologia christiana, und Spinoza's Ethica, zusammengestellt von Feſsler in Abaelards Geschichte, Band II. S. 591.

1.

Patet, divinam substantiam omnino individuam, omninoque informem perseverare; atque ideo eam recte perfectum bonumque dici et nulla alia re indigens, et sibi ipsi sufficiens, omniaque a se ipso habens, nec ab alio quidpiam accipiens. Abaelard. Theolog. christian. ap. Martene Thesaur. Anecd. tom. V. col. 1264—65.

Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; h. e. cujus conceptus non indiget

conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Spinos. Ethic. part. I. definit. 3. *In rerum natura non dari possunt duae aut plures substaniae.* Part. I. propos. 5. *Omnis substantia est necessario infinita.* Part. I. propos 8. *Per partem autem substantiae nihil aliud intelligi potest, nisi substantia finitia, quod (per propos. 8.) manifestam contradictionem involvit.* Part. I. Propos, 13. schol.

2.

Nihil omnino in Deo est, quod Deus non est. Omne quippe quod naturaliter existit, aut aeternum est, ut Deus, aut coepit ab illo summo principio quod Deus est. A se quippe nihil est, praeter illud a quo sunt omnia. Theolog. christian. col. 1262, 1263.

Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Ethic. part, I. propos. 14. *Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.* Ethic part. I. propos. 15. *Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam,* ibid. propos. 24. *Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae,* ibid. propos. 25.

3.

Quodsi quidquid facit, eum facere oportet, necesse est utique, ut faciat quidquid facit; ac sine dubio quidquid facit, facere debet: quodsi autem facere debet, impossibile est, ut omittat illud facere. — Omne quippe quod justum est fieri, injustum est, omitti: et quicunque non facit id quod ratio exigit, aeque delinquit, ac si id faceret, quod rationi minime convenit. Theolog. christ. col. 1353.

Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit, Ethic. part. I. propos, 17. *Hic sequetur:* (Corallar. I.) *nullam dare causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece, praeter ipsius suae naturae perfectionem incitet ad actionem.* — *Item* (Corollar.

II.) solum Deum causam esse liberam: Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate agit. Subjungit deinde in scholio: *„Alii putant, Deum esse causam liberam: propterea quod potest (ut putant) efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, h. e. quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur.“ Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere; ut ex natura trianguli non sequatur, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum. — Ego autem me satis clare ostendisse puto* (Propos. 16.) *a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, h. e. omnia necessario effluxisse, immo semper eadem necessitate fluere eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit.*

4.

Haud absurde de his omnibus, quae efficere possumus, Deum potentem praedicamus, et omnia quae agimus, ejus potentiae tribuimus; in quo vivimus, movemur et sumus, quique omnia operatur in omnibus. Utitur enim nobis ad efficiendum ea, quae vult, quasi instrumentis: et sic id quoque facere aliquo modo dicitur, quod nos facere facit; et posse omnia dicitur, quia sive per se, sive per subjectam creaturam omnia quae vult, et quomodo vult, operatur. Theolog. christ. col. 1351.

Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare. Ethic. part. I. propos. 26. *Res, quae a Deo ad aliquid determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.* Ibid. propos. 72.

Quodcunque singulare, sive quaevis res quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinatur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum; et sic in infinitum. Scholion. Sequitur ergo I. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; II. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium; nisi forte ideo scil. res singulares ab iis, quas immediate produxit, vel potius quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. — Ast omnia, quae sunt, in Deo sunt, et e Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint. — In rerum igitur natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, ad certo modo existendum et operandum. (Ibid. propos. 29.)

5.

Nequit Deus ab his, quae facit, ullo modo cessare, videlicet ne ea unquam faceret: constat quippe eum nonnisi bona facere, et ab his cessare profecto multum ejus bonitati derogaret. Si enim bona cum posset non faciat, et ab aliquibus, quae facienda essent, se retraheret, quis eum tanquam aemulum et iniquum non arguat; praesertim eum nullus eum labor in faciendo aliquid gravat, quod omnia ejus voluntati obediunt. — — In tantum autem in omnibus, quae Deus facit, bonum adtendit, ut ipse boni pretio potius quam voluntatis suae lubitu ad singula facienda inclinetur. Theolog christ. col. 1353.

Voluntas Dei non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. (Ethic. part. I. propos. 32.)— Hinc

Hinc sequitur I. Deum non operari ex libertate voluntatis, II voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute ut omnia naturalia, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, et ab eadem ad existendum et operandum certo modo determinari. (Ibid. corollar. I. et II.)

6.

Omnia a Deo tam bona fiunt, quantum fieri possunt; — — nec potest facere vel dimittere, quae facit vel dimittit; nisi eo modo tantum vel tempore, quo facit vel dimittit: et non alio. Non enim perfecte bonus esset, nisi in omnibus perficiendis optimam voluntatem haberet. — Nequit etiam plura facere Deus et meliora, quam facit. Theolog. christ. col. 1353.

Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. Ethic. part. I. propos. 33. Per contingens ergo vel mere possibile designatur res, quae quod ordo causarum nos lateat, nec ut necessario, nec ut impossibilis videri nobis potest. Nam in se quidem non datur contingens. Vid. supra propos. 29. Schol. I. — Qui Deo aliquam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (definit. 6.) tradita est, videlicet absoluta voluntas, sententiam nostram procul dubio ut absurdam explodent. Verum non dubito, si rem meditari vellint considerareque quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto pendere, ut unaquaeque res id, quod est, sit; nobiscum denique agnituros, quandoquidem omnia Dei decreta ex sola Dei perfectione sequuntur, Deum aliud decernere nunquam posse, nec potuisse, quam quod decrevit: unde patet, res nullo modo alio, nec ordine a Deo produci potuisse, quam quo ex necessitate naturae divinae consequebantur. — Et hanc quidem sententiam, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit,

veriorem arbitror, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit; quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere. (Ibid. Schol. II.)

7.

Sed fortassis inquies: „quod justum est et rationabile etiam aliud bonum, quam id quod modo facit Deus: adeoque, quod aeque bene potuisset hoc dimittere, ut illud faceret" — Atqui si illud aeque bonum fuisset, quod dimisit facere, quando illud alterum elegit, nulla ratio profecto fuit, cur hoc dimitteret, illud vero faceret. — Quodsi dicas: fuit ratio, quia scil., cum fieri oporteret, quod aeque hoc vel illud fieri bonum esset; quodcunque eorum fieret, rationabiliter fieret. Respondeo: quod vix habeat profecto rationem, „quod aeque fieri oportebat, quod factum tamen non est, sicut quod factum est; et aeque bonum fuisset, etiam illud fieri." — Cum enim fieri bonum est, et rationabilem habet causam, qua faciendum sit, irrationabiliter utique agit, qui quod a se fieri debere non ignorat, praetermittit: atque ita in supra positum inconveniens relabimur. Si autem dicas de altero quod factum non est, „quia non erat bonum ut fieret, nisi ita ut alterum cessaret:" — profecto eadem ratione de altero, quod factum est, non erit simpliciter concedendum, ut bonum esset illud fieri; cum aeque concessum sit, tam hoc quam illud fieri bonum esse. „Fecit itaque Deus, quod noverat bonum esse, non fieri?" Absit! quodsi illud solum quod facit, fieri ab eo bonum est, profecto illud solum quod facit, facere potest, qui nihil facere potest, quod non ab eo fieri bonum est. Theolog. christ. col. 1353—1358.

Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (h. e. omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt), sequi debent. Ethic. part. I. propos. 16. Non enim est ratio nec etiam fieri potest, ut ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis non effluant, quae inde eadem necessitate actu sequuntur, ac ex natura trianguli sequitur, tres ejus angulos aequales esse duobus rectis. (Schol. propos. 17.) Quodsi dicant: quod quamvis supponeretur, quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura ejusque ordine decrevisset; nulla tamen exinde in Deo sequeretur imperfectio: hi utique Deo alium intellectum et aliam voluntatem, (quam habet et ab aeterno habuit) attribuunt. — Sed enim omnes, quos vidi, philosophi, concedunt, intellectum et voluntatem Dei ab ejus essentia non distingui: unde sequeretur, quodsi Deus alium intellectum aliamve voluntatem actu haberet vel habere posset, ut ejus essentia alia etiam necessaria foret: quod est absurdum. — Cum itaque res nullo alio modo nec ordine a Deo produci potuerint, et hoc verum esse ex summa Dei perfectione sequatur, nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia illa infinita, quae infinitis modis ex suae divinae naturae necessitate sequuntur, quaeque in suo infinito intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipse intelligit, creare. (Schol. II. propos. 33.

b) Robert Pulleyn, Lehrers zu Oxfort, und des Abaelards Zeitgenossen († 1150.) Bemerkungen gegen desselben Lehre: daſs Gott nur das machen könne, was er gemacht habe.

Sententiarum libr. I. artic. VII. De omnipotentia Dei. Edit. Dom. Hugonis Mathoud, Paris 1655. Fol.

„Si dispositio Dei res aliter ac fiunt, nec prius ordinare nec post ordinationem immutare valet; quomodo

sanctorum studium et pro studio salus, aut impiorum perversitas, et pro ea infernus rite deputatur?

„Quomodo gratias agam autori meo, qui id mihi tribuit, quod negare nequivit? Nam si coactus dedit, aut voluntate quam cavere vel vitare nequit, quam gratiam de me promeruit? Pag. 56.

„Quomodo reatum aliquem contraham, dum efficaciam vitandi noxia nunquam habui, nec accipere a Deo potui?"

„Quae denique mira in Deo impotentia, si beneficium potens est inchoare in homine; inchoatum autem perficere omnino non valet, quia tribuere cuipiam plus non potest, quam actu tribuit? Pag. 57.

Quo circa autoritate evangelica (Matth. XXVI. 53.) fulti assèremus, Deum innumera posse, et non velle: nobis tamen in hac vita difficile aut omnino impossibile ist, ratiocinando expedire, qualiter Deus quidquam possit, quod non velit? — In futura autem vita (dicit Augustinus cap. 95. Enchiridii) videbimus, quam multa possit Deus, quae tamen non vult. Pag. 58.

Licet ergo plura complectatur Dei potestas quam voluntas, tamen potestas et voluntas eadem est; quia utraque est idem, quod est Deus; quemadmodum etiam utut Deus plura scit quam docet, in eo tamen doctrina non exceditur a scientia nec scientia a doctrina; cum utraque proprie sit infinita. Pag. 59.

*) Dieser Robert Pulleyn, der Wiederhersteller der Universität zu Oxfort (1129) wurde nachmals Kardinal (1133) und Kanzler der römischen Kirche (1144) starb 1150.

IV.

(Zu §. 21. des Handbuches.)

Lehre des Johann v. Salsbury, über das doppelte Verhältniſs Gottes zu den vernunft-begabten Geistern, und zum körperlichen Weltall.

I. De Deo in relatione ad animam. Polycratic. Lib. I. Cap. 1.

1. Vita animae Deus est; haec corporis; hac fugiente solvitur hoc, perit haec destituente Deo.

2. Sicuti corpori est vivere, et vegetari, et moveri ab anima, eique quadam obediendi necessitate concordare: sic et anima ex eo vivit, quod suo modo vegetatur, et vere movetur a Deo, et ei subjecta devotione obtemperat.

3. Quo minus anima Deo obedit, eo minus vivit: nam et corpus qua parte sui non movetur ab anima, jam in ea torporem mortis incurrit.

4. Non est ergo perfecte vivens anima, nisi quam Deus totam occupat, totam possidet, et regnat ac viget in tota.

5. Porro mens, quam vivificans spiritus Dei totam penetravit lumine suo, simul et ad notitiam universi illustratur, et accenditur ad amorem honestatis, et ad cultum virtutis.

6. Scientiae autem thesaurus duobus modis homini a Deo exponitur, nempe aut illustratione mediata per doctrinam, aut immediata per revelationem.

7. Gerit autem quilibet quemdam quasi librum sciendorum officio rationis apertum in corde suo, unde possit erudiri; — in quo non modo visibilium species, rerumque omnium natura depingitur, sed ipsius

etiam opificis omnium, invisibilia Dei, Dei digito descripta leguntur.

II. De Deo in relatione ad Universum. Polycrat. libr. III. cap. I. V. cap. 3. VII. cap. 17.

Implet et replet autem spiritus Dei creator et vivificans non animam tantum humanam, sed et omnem creaturam, quae in universo continetur. — Non est enim sine Deo substantia creaturae. Omne enim quod est Ejus tantum participatione est id quod est.

2. Sed cum Deus in omnibus sit per naturam; sola tamen rationalia inhabitat per gratiam. Imo per hoc solum rationalia sunt, quatenus Deum esse in se veritatem sciunt; et sapientia sunt, quatenus sapientia ipsius illustrantur.

3. Caeterum virtute omnipraesentiae suae Deus omnem creaturam sic circumit, penetrat, implet et protegit, ut nequaquam latere Eum valeat. Atque ipsa etiam irrationalia Ipsum esse, et talem esse et tantum plurimis indiciis omni creaturae rationali protestantur.

4. Sicut autem natura lucis — in multis multipliciter lucet, cum solaris radius aliter in Carbunculo, aliter in Saphyro, aliter in Hyacintho, aliter in Topazio refulgeat; et rursus alio modo in roscidam nubem aut aquosam incidens reflectatur: sic etiam Dei potentia variis modis in singulis creaturarum generibus emicat.

5. Imo etiam in hominibus non uno eodemque modo se Deus manifestat: alii siquidem datur manifestatio prudentiae, alii fortitudinis, alii miraculorum, alii patientiae, alii fervoris, alii consolationis e. i. p. haec autem omnia operatur unus et idem in singulis, utut operatione diversus, utpote dispertiens vires suas salva unitate essentiae.

6. Sicut autem ignis ferri naturam penetrat et accendit, ita ut nihil cernatur in eo nisi ignis; ad eumdem modum si Dei Essentia essentiam Creaturae penetraverit, jam ex eo momento absorbebitur mutabile ab immutabili, et terrenum a coelesti, induetque mortale et corruptibile, quod antea erat, immortalitatem et incorruptionem.

7. Qui Dei immemores vivunt, capti vanitate hujus mundi, hi vere in terra oblivionis degunt, in loco horroris et vastae solitudinis, ubi umbra mortis et sempiterna confusio dominatur: qui autem Deum vident, paradisum inhabitant, i. e. hortum delitiarum, edentes de ligno, et bibentes de flumine vitae. Libr. VII. cap. 17.

V.

(Zu §. 39. des Handbuches.)

Auszug aus des Alanus ab insulis Ars fidei catholicae ad Papam Clementem III. (sed. ab anno 1188—91.

(Aus Bernh. Petz thesaur. anec. tom. I. col. 475. s.)

— Cum nec miraculorum mihi gratia collata est, nec ad vincendas haereses sufficiat autoritates inducere, cum illas haeretici aut prorsus respuant aut pervertant: probabiles fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi, ut qui prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur, ut nunc quasi per speculum in aenigmate contemplentur, quod postea demum in patria perfecta scientia comprehendent.

Itaque hoc opus in modum artis compositum definitiones, distinctiones et propositiones ordinato successu propositas exhibet: quinque autem libris absolvitur.

Liber I. de uno eodemque trino Deo, qui est una omnium causa.

1. Quidquid est causa causae, est etiam causa causati.

2. Omnis causa subjecti est etiam causa accidentis: (nam accidens habet esse per subjectum.)

3. Nihil semetipsum composuit, vel ad esse produxit: (nequit enim aliquid esse prius semetipso.)

4. Neque subjecta materia sine forma neque forma sine subjecta materia actu esse potest.

5. Compositio formae ad materiam est causa substantiae.

6. Cujuslibet substantiae est triplex causa, scil. materia, forma et ambarum compago; quarum trium denuo una eademque est causa.

7. Quaecunque sub numerum cadunt, differunt, et differre faciunt.

8. Nihil est causa sui. (per propos. 3.)

9. Cujuslibet inferioris Esse est suprema quaedam causa.

10. Causa suprema neque componitur alicui, neque ipsam aliqua componunt.

11. Causa suprema neque proprietas est, neque forma.

12. Causam supremam simplicissimam esse oportet; unde manifestum est, unam tantum esse causam omnium supremam, quam Deum dicimus.

13. In Deum nullum cadit accidens.

14. Idem nec alterari, nec minui, nec localiter moveri potest.

15. Idem est aeternus.

16. Idem est immensus, incomprehensibilis, ineffabilis et innominabilis.

17. Idem nulla scientia, sed sola fide deprehenditur.

18. Idem est omni tempore, omni loco, omnia et quanta libet potens.

19. Omnia, quae in rerum creatione et dispositione commendabilia contemplamur, per effectum ad causam attribuimus creatori.

20. Deus est potentia, per quam est potens, sapientia, per quam est sapiens: nec quidquam praedicari potest de Deo nisi sola Essentia.

21. Omnia sunt in Deo, et Deus est in omnibus, imo ipse est causative omnia.

22. Deus essentialiter est ubique, et nusquam localiter.

23. Cujuslibet substantiae admiranda compago, quantus sit suus autor, ostendit.

24. Materia et forma, earumque compago, quandam divinae Trinitatis in unaquaque creatura repraesentant imaginem.

25. Materia congruit patri, forma filio, compago Spiritui S.

26. Materia, forma innata, et ex utrisque procedens compago, filium natum a patre, et Spiritum S. ab utroque procedentem figuraliter pronuntiat.

27. Pater, Filius, et Spiritus S. aequales sunt potentia et natura.

28. Una est Essentia trium personarum, quarum tamen nulla est altera.

29. Quaecunque praedicant unam Essentiam omnibus tribus personis aequaliter conveniunt.

30. Personarum trinitas est ipsius Deitatis unitas.

Liber II. de mundo, deque angelorum et hominum creatione ac libero arbitrio.

1. Deus est summum bonum, nec in eo vel ab eo est ullum malum.

2. Quidlibet, sive substantia, sive accidens sit, in sui Esse natura, bonum esse necesse est.

3. In Deo est summa bonitas, adeoque et summa charitas ac justitia.

4. Summa bonitas exigebat, ut spiritus rationalis divinae sapientiae et gloriae participandae capax crearetur.

5. Spiritus rationalis Deum timere et amare tenetur.

6. Machina mundi cum suis multiplicibus ornamentis ad servitium Dei fuerat fabricanda.

7. Ob multiplices servitiorum gradus, multipliciaque munia, plures oportuit gradus et ordines spirituum rationalium creari; alios quidem puros, alios vero corporibus vestiendos.

8. Liberum arbitrium omnibus spiritibus rationalibus de necessitate justitiae erat conferendum.

9. Spirituum rationalium purorum naturam fortem, subtilem, et multiplici gratia exornatam concipere oportet.

10. Omnes hi puri spiritus rationales libero arbitrio tenebantur uti ad bonum.

11. Abutentes ergo eodem ad malum, irremediabiliter erant damnandi: quid enim eos excusaret?

12. Porro cum charitas Dei ad omnia protendatur,

13. Hinc etiam necesse erat, vel devilissima materia creaturam formare, prout revera hominem fecit de limo terrae, cui spiraculum vitae, i. e. animam rationalem indidit.

14. Homini quoque liberum arbitrium de necessitate justitiae erat concedendum.

15. Qui pariter concesso libero arbitrio ad bonum uti omnesque actus suos ad Dei servitium dirigere tenebatur.

16. Porro bona voluntas hominis praemio, mala supplicio affici digna erat. —

17. Et quidem bona voluntas perpetua perpetuo praemio; perpetuo-mala perpetuo pariter supplicio.

18. Praemium vero hic dicimus non proprie mercedem sed gratiam; supplicium autem justitiam non meram indignationem.

19. Utrumque effectus est justitiae Dei.

20. Porro ipsum praemium, quod Deus bene merentibus confert, non aliud est, nisi bonum quod est ex Deo, adeoque ipsemet Deus.

21. Humana fragilitas a bono statu facilem ruinam incurrit.

22. Sed et poenitens de lapsu ablui desiderat et abstergi:

23. Consilium ergo hisce malis quaerendum.

24. Sustentanda videlicet fragilitas, ne collabatur,

25. Lapsae succurrendum, ut resurgat,

26. Et resuscitatae cavendum, ne recidat. —

27. Multiplici ergo adjumento opus est;

28. Ut deformata reformetur.

29. Solus male meritus et impoenitens, utpote perpetuum Deo injuriosus, eum inplacabiliter offendit,

30. Adeoque reus fit poenae aeternae.

Liber III. de reparatione hominis lapsi.

1. Hominem diabolica fraude lapsum et poenitentem congruum erat, divina misericordia reparari.

2. Hanc reparationem hominis perficere nequibat nisi filius Dei.

3. Eum autem in hunc finem hominem assumere necesse erat,

4. Ut Deus — homo pro lapso homine sese hostiam Deo offerret,

5. Mundam, et ab omni peccato alienam summique pretii, atque pro universo humano genere sufficientem;

6. Non tamen proficuam nisi fidelibus, qui hanc redemtionem suscipiunt.

Liber IV. de Ecclesiae sacramentis.

1. Porro fideles Christi sunt ecclesia Christi; et ecclesia Christi est congregatio fidelium Christi, confitentium Christum, et sacramentorum ab eo institutorum subsidium.

2. Est autem sacramentum res visibilis, gratiam invisibilem per quamdam similitudinem et repraesentans et conferens.

3 Talia sunt baptismus, Eucharistia, matrimonium, poenitentia, ordo, ac denique chrysmatis et olei inunctio, et alia quaedam sacra, quae per exercitium devotionem excitant, et reddunt hominem Sanctiorem.

4. Haec sacramenta sunt fortiora, quam sola praedicatio, quia visu efficacius animam movent, quam auditu tantum, et res magis quam nuda verba sine rebus.

Liber V. de resurrectione et vita futuri saeculi.

1. Manet unumquemque post fata compensatio justa eorum, quae gessit, sive mala fuerint, sive bona.

2. Compensatio haec aeque ad corpus pertinebit, quam ad animam. Totus siquidem homo retributionem recipiet a justo Deo.

3. Resurget ergo quisque hominum in carne quam quondam habuit cum qua anima ipsius denuo unietur.

4. Resurrectio erit universalis tam adultorum, quam infantium, tam fidelium quam infidelium.

5. Non tamen erit aequalis omnium: alii siquidem in gloriam, alii in damnationem perpetuam resurgent.

6. Sancti in gloria perfectae scientiae et charitatis retributione gaudebunt;

7. Mali perpetuo erunt infelices, sentientes tormentum amissionis summi boni, et remorsum conscientiae nunquam intermittentem.

VI.

(Zu §. 42. des Handbuches.)

I. Auszug aus des Alexander Alesius Summa universae theologiae. Tom. IV. Nurenb. per Anton Koberger 1482. fol.

I. De cognitione Dei, ejusque Essentia.

1. Nequit anima terreno corpore praegravata et depressa videre Deum prout est in se; quodsi tamen gratia perfectae contemplationis in raptu exstatico supra semetipsum elevata fuerit, arcana Dei videre poterit, sed tamen quasi in ictu oculi, nec tam secure et plene, quemadmodum videbit in patria coelesti. — Cognitio haec per operationem gratiae haberi nequit nisi a bonis tantum, qui eam experti sunt in semetipsis. Libr. I. quaest. II. membr. 1 et 2.

2. Utut autem certius cognoscatur a nobis quid sit creatura, quam quid sit Deus (qui lucem inhabitat inaccessibilem); tamen multo certius cognoscitur quod sit Deus, quam quod sit creatura quaecunque. Ibid. membr. 3.

3. Deum, sive primam et summam Essentiam, adeo necessario est esse, ut non possit nequidem cogitari non esse, certissimum est, a) ex notione Entis sive Esse; b) ex notione causalitatis; c) ex notione aeternae veritatis; d) ex notione supremae boni-

tatis et prae-eminentiae. Ibid. quaest. III. membr. 1 bis 3.

4. Sed et hoc aeque certe constat, divinam essentiam esse a) incommutabilem, b) simplicissimam, c) quantitate et qualitate infinitam, d) incomprehensibilem, e) omnipraesentem, nec tamen ullo loco vel tempore circumscriptam, omniaque continentem intra et extra, f) aeternam, g) quaeque non sit de Esse alicujus creaturae, sed tamen principium omnium; ibid. quaest. IV—XII. ut enim lux manifestativa sui est, ita et primum principium se ipsum maxime manifestat; et impossibile est illud scire per priora, nihil enim illo prius. Libr. II. quaest. 1. membr. 1.

5. Unitas itaque divinae Essentiae non excludit neque pluralitatem (imo infinitatem) idearum in Deo; quod scil. in Dei Essentia omnes rationes naturae singulorum Entium conditorum vel condendorum in una inconfusa unitate sint convolutae; neque etiam pluralitatem personarum divinarum propter differentiam originis et relationem. Quaest. XIV. membr. 3. 4. Et quomodo etiam Deus sciat se ipsum in se ipso, nisi esset relatio personarum. Quaest. XXIII. membr. 1.

6. Idea porro idearum est ars viva secundum quam res omnes conditae et condendae sunt in intellectu divino; nempe ipsa essentia et scientia Dei, ex qua, per quam, et ad cujus exemplar omnes res aeternum producuntur. Quaest. XXIII. membr. 2. artic. 4.

7. Quando itaque dicuntur omnia in Deo esse vita et lux, (juxta illud Joan. I. 3. 4. quodcunque factum est in ipso vita erat, et vita erat lux:) — ratio est, quia quoad ipsum Deum, omnia quaecunque in ipso sunt, habent Esse indeficiens, et in ipsius cognitione ex omni parte manifesta perlucent. — Nota tamen, quia aliud est dicere: Omnia in se ipsis esse Essentiam divinam, et aliud in Deo omnia esse

Essentiam divinam: illud haereticum est, et intollerabile (nempe haeresis **Gilberti Porretani**) hoc verissimum et sanissimum. **Ibid. membr. 4. artic. 3.**

8. Jam quod est ad personas divinas, equidem Essentia divina est quid unum, adeoque idem per se et indivisum, divisum vero ab aliis; in eo itaque uno non potest esse aliud et aliud, bene tamen potest esse, et revera est alius et alius; videlicet Pater, Filius et Spiritus s., quorum ille est a se, Filius a patre, et Spiritus s. a patre et filio: unde characteristice Patrem potentiam, Filium sapientiam, et Spiritum amorem theologi nominant. **Quaest.** XLII bis XLVI.

9. In his personis divinis ordo est non quidem temporis et loci, (quod absit) sed tamen naturae et originis; ordo autem naturalis est sequens, ut scil. primus sit Pater, secundus Filius, et tertius Spiritus s. — prima siquidem in Deo est et concipi debet potentia, i. e. omnipotentia, secunda vero sapientia, i. e. omniscientia, et tertia denique voluntas, justitia et misericordia insignis, adeoque amorem spirans. **Quaest.** XXXIV. **membr.** 2.

10. Notio omnipotentiae essentialiter consistit in hoc, quod Deus omni instanti infinita creare possit, et creet, omnia scil. quaecunque bona intelligit et vult, quaeque creare potentiae et sapientiae est, quin unquam tamen totam suam infinitatem, (quod est impossibile) exhauriat, vel totam in actum educat. — Sed et hoc dicimus, si attendatur ad modum facientis, non potuisse Deum res meliore modo facere quam fecit: (eoquod optimus procul dubio cuncta quae facit, modo optimo facit;) si vero modus faciendi attendatur ex parte creaturae, sponte concedimus, quod absolute possibile fuisset, aliquid meliori modo fieri quam factum est, (neque enim abbreviata est manus Domini;) licet

in hac oeconomia, quae Deo placuit, modo meliori fieri omnino non potuisset. — Atque hinc etiam est, quod licet divina omnipotentia sicuti divina Essentia in se semper eadem est et invariabilis, sermones tamen de ipsa in relatione ad res creatas necessario varientur: sic ergo Deus qui hunc mundum singulasque creaturas quas continet, potuit aliquando pro lubitu creare vel non creare; postquam creavit, jam amplius facere nequit, ut non creaverit, h. e. ut existentiam nunquam habuerint. Quaest. XXI. membr. 1. 2. 3 4.

11. Porro sapientia, sive quod idem est scientia Dei secundum nos dicit similitudinem speculativam rei scitae cum intellectu divino, non a rebus procedens, sed ad res constituendas directa, ut ars quaedam in habitu; ad se ipsam autem, i. e. ad Dei intelligentiam ut ars quaedam in actu, quia semper sibimet ipsi praesens est Deus, vidensque et pervidens semetipsum videt simul et invariabiliter universitatem omnium rerum in Esse et scire ab Essentia sua pendentium. Quaest. XXIII. membr. 1. (conf. supr. propos. 6.

12. Quodsi quis velit distinguere sapientiam et scientiam, erit sapientia Dei applicata rebus, intuitio rerum in sua causa scil. in Essentia divina; scientia vero comprehensio ipsarum rerum ut effectuum causae primae. Quaest. XXIII. membr. 1 et 4.

13. Porro secundum quod divina intelligentia considerat res sub conditione temporis, respicitque bonum et malum in Esse abstracto (illud complacendo, hoc reprobando; ut ars novit tam perfectionem quam defectus, sed hos tantum ut rejiciat:) sic est praescientia; praescientia autem bonorum et malorum in fieri, dispositio, in facto esse providentia dicitur: praescientia denique bonorum gratiae praedestinatio audit. Ibid.

14. Po-

14. Potentia denique et sapientia Dei, prout sunt summa rerum omnium causa efficiens, voluntas Dei dicitur, quae utique non aliud est ab ipsa Essentia divina differens, nec etiam aliud quid intendens pro fine ultimo nisi aliud ipsum quod Deus est. Quaest. XXXIV. membr. 1.

15. Jam cum posse et scire per se sint sterilia, nisi velle accesserit, velle autem quod est efficax semper posse et scire involvat, patet ratio, quare divinam Essentiam, ut potentiam et scientiam, sic etiam voluntatem causativam omnium rerum summam dicamus. Quaest. XXXV. membr. 1.

II. De creatione universi, et vita totius ac partium singularium.

1. Esse totius universitatis rerum omnium unum tantum principium activum et effectivum, non plura, exinde manifestum est, quod in omnibus rebus unius ejusdemque unitatis, veritatis et bonitatis vestigia reluceant. Libr. II. quaest. 1. membr. 2.

2. Sed tamen dum profitemur cum Apostolo ad Rom. XI. quia ex Deo ipso, in ipso, per ipsum et cum ipso sint omnia; prima voce ex ipso non notamus, conditionem causae materialis sed originis tantum, quemadmodum etiam cum dicimus in ipso et cum ipso, non significamus nisi continentiam in idea; juxta illud Sapientiae I. 7. Spiritus qui continet omnia, scientiam habet vocis. Quaest. VI. membr. 1.

3. Porro ipso creatio equidem ut effectus non est ab aeterno: in principio enim creavit Deus coelum et terram; prout tamen actio divina idem est cum Essentia divina, et non differunt in simplicissimo Ente quod est, et a quo est, nec id quod creat, et quo creat,

creatio utique actus aeternus est. Quaest. VI. membr. 2. Artic. 3.

4. Utut ergo creatio ceu effectio non est sine nunc temporis cum exierit in esse, ac prius non fuisset, non tamen potest proprie dici creatio esse in tempore, cum sit actio Dei prima in creaturam; nec in tempore quando ex tempore non coepit; nec cum tempore eoquod tempori non parificetur: potest tamen dici et fuisse et esse ante tempus ratione causalitatis. Ibid. membr. 2. artic. 5.

5. Recte autem omnino prima creatio sub nomine coeli et terrae designatur, quod coelum et terra sint duo extrema corpora, quorum unum habet plus de spiritualitate, ratione luminis, alterum vero plus de corpulentia ratione materiae et opacitatis. Quaest. X. membr. 2.

6. Inde autem etiam est, quod non quidem creaturae liberae, sed tamen omnia corpora terrestria, ceu inferiora subjaceant vi positionis syderum, ex quo apta nata sunt quaedam ad longam, alia vero ad breviorem vitam, et majorem vel minorem virium suarum propriarum et essentialium energiam: ita ut etiam vel sexus plantarum animaliumve nascentium per influxum astrorum determinetur, licet non unice. Libr. I. quaest. XXVII. membr. 4.

7. Pulchritudo porro mundi nihil aliud est nisi vestigium Dei in creaturis omnibus et singulis, maxime ex parte speciei visibilis relucens; quatenus omnia et singula, quae fecit, et convenientia sunt in se, et delectabilia intellectui, et apta variis usibus; taliaque etiam videntur, et sensibus apparent. Quaest. XVI. membr. 1.

8. Consurgit autem haec pulchritudo mundi ex modo, specie et ordine creaturarum quas continet: huc-

que faciunt etiam bona minora, imo et mala, quemadmodum umbra dum illustratur ad picturam. Ibid. quaest. cit. membr. 5. et Libr. I. quaest. XVIII. membr. 10.

9. Caeterum licet absurdum esset dicere: mundum esse animal, negari tamen nequit inesse mundo virtutem quamdam spiritualem et vitalem, sive vivificantem, quae tamen non est per Essentiam distincta a corpore indeque multo minus dici aut haberi potest esse ipsa Essentia divina; haec enim nunquam est in rebus ita ut unum aliquod natura cum ipsis constituat; licet omnes res idealiter et causative sint in Essentia divina. Quaest. XVIII. membr. 4. confer. supr. Libr. I. quaest. XXIII. membr. 4. artic. 3.

10. Perfectissimum porro mundi Spiritus sunt rationales ad imaginem Dei conditi, ita ut etiam eorum menti ideae omnium rerum cognitivae, non tamen vires omnium rerum productivae insint. Quaest. XX. membr. 3.

11. Pervidet autem semper natura spiritualis superior inferiorem, eidemque dominatur; inferior autem superiorem nec pervidere potest, nisi haec sponte se eidem revelet, multoque minus eidem dominari, nisi haec ultro eidem (quocunque demum ex motivo) se submittat. Quaest. XXVII. artic. 5.

12. Hinc etiam est, quod vel ipsa imago hominis rationem spirans cunctis animalibus brutis et irrationalibus timorem sensibilem occultiori quadam vi imprimat. Libr. I. quaest. XXII. membr. 5.

13. Superior autem Spiritus cum arripit homines (quod saepius quidem in somno, aliquando vero etiam in vigiliis fieri solet) facit eos mysteria loquentes sine intelligentia aut etiam cum intelligentia, ut viros, prophetas; item patratores operum arduorum et supra po-

testatem naturae, ideoque veros Thaumaturgos, vel saltem effectores mirabilium contra spem et supra facultatem ipsorum aliorumque mirantium. Quaest. XXXIX. et XLII.

14. Quod vero est ad transmutationes rerum magicas, si verae sint et non phantasticae, vel illusiones artificiales, aut praestigia diabolica, explicari debent ex causis seminalibus occultis, quae aliquando sponte, aliquando vero artis subsidio quasi de subito in effectum prorumpunt. Sciendum siquidem, quod sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est seminibus et causis rerum omnigenerarum. Unde in veteri translatione libr. II. de coelo et mundo vere dicitur: „quod orbis primus est principium, et virtus, et causa vitae omnis viventis, plus quam reliqui orbes, per naturam lucis suae, quam ubique diffundit; quaeque vitam et motum operatur in omnibus, in quibus non est vita et motus vitalis in se et per se.“ Quaest. XLIII et XCI. membr. 1.

15. Porro vitae principium in genere vigens est appetitus, cuilibet viventi a creatore inditus, sive quoad perfectionem Essentiae tantum, sive etiam quoad illustrationem: illa prior vegetativa, haec posterior partim sensitiva, partim etiam intellectiva dicitur. Quaest. XC. membr. 2.

16. Vita sensitiva calorem supponit et lucem; calor in corde, lux in cerebro, residet, indeque per oculos emicat: sed et ad reliquos sensus tenues fistulae, et vim sentiendi a cerebro, et calorem e corde deducunt. Quaest. XCII. membr. 3.

17. Vita itaque sensitiva, est vita ceu forma activa et substantialis, adeoque vita per animam, sive animalis et ut dixi, activa, sed sine intellectu, porro

vitá vegetativa plantarum pariter vita est, ut forma substantialis propria, sed tamen non animalis, quippe carens activitate spontanea, vita denique Elementorum, corporum totalium, et minerum est vita ut effectus tantum, non vero ut actus. Quaest. XCII. cit. membr. 4. seqq.

18. Quod autem anima etiam humana rationalis non sit de substantia Dei, vel inde manifestum est, quod alias non esset mutabilis de bonitate in malitiam, de veritate in errorem, de gaudio in tristitiam etc. Non est ergo anima ex substantia Dei genita, vel ab ipso procedens, sed per ipsum ex nihilo i. e. de suo non-esse respectivo in esse producta. Quaest. LX. membr. 3.

19. Quemadmodum vero primi hominis corpus e terra formatum, spiritus autem a Deo inspiratus legitur; ita etiam in omnibus ejus posteris, caro quidem e carne formatur, spiritus autem itidem a Deo immediate creatur. Quaest. LX. membr. 4. Nam licet in semine deciso sit quidam formator incorporeus, quo mediante dispositio fit ad perfectionem formae humanae animae recipiendae aptam, hanc tamen postremo semper dat Deus, qui solus est conditor animarum. Ibid.

20. Est autem anima rationalis suo corpori dupliciter unita: a) ut motor mobili, et b) ut perfectio formalis suo perfectibili, per se informando. Quaest. LXIII. membr. 1. Ut motor in diversis organis diversas actiones exercet; e. g. intelligit in cerebro, concupiscit in corde etc. Ut perfectio ita est totius corporis, ut tamen non sit partis alicujus specialis. Quaest. LXIV. 4.

21. Vivit ergo omnis anima in se et per se, (licet non ex se) corpus vero non vivit nisi per animam. Quaest. XCI. membr. 1.

22. Jam cum finis animae rationalis, ob quem creata est, non alius fuit, nisi ut summam bonitatem intelligeret, hancque intelligendo amaret, et amando denique possideret, indeque beata efficeretur: — Quaest. LXI. membr. 2.

23. Hinc deficiens naturae rationalis a summo bono mutabilis voluntas, primum utique est et fuit malum i. e. prima privatio boni. Deinde etiam jam nolentibus ignoratio et impotentia rerum agendarum et contumacia in noxiis supervenerunt; quibus comites sunt error et dolor, haecque fugiens metus aut ex ignorantia vel perversitate proveniens concupiscentia perniciosorum vel inanium, vanaque de his laetitia. Libr. I. quaest. XVIII. membr. 9.

24. Causa ergo mali culpae non effectiva, sed mere defectiva esse apparet, videlicet error ex parte rationis deficientis, et amor perversus ex parte voluntatis: qui uterque utique peccatori, non ipsi Deo adscribendus est: nam licet mala actio in quantum est actio a Deo est, qui vires ad ipsam perpetrandam largitur et conservat, et omnis defectus non possit esse, nisi in bono et circa bonum; minime tamen actio mala, in quantum est mala a Deo est, vel de bono aut ex bono corde et intentione provenit. Libr. II. quaest. C. membr. 3. et libr. I. quaest. XXII. membr. 2.

25. Permittit tamen haec mala Deus ad ostensionem suae potentiae, sapientiae et etiam benignitatis, non volentis creaturam rationalem quamcunque invitam cogere, ut vel summo bono inhaereret contra propriam electionem. Quaest. C. cit. membr. 4. et quod nullum malum nocere possit summo bono. Ibid. membr. 6.

26. Quodsi homo mansisset, prout a Deo conditus fuit, pronus foret et facilis ad quodvis bonum, difficilis vero ad malum; postquam autem homo sese avertit a Deo, factus est pronus et facilis ad malum, difficilis vero et infirmus ac piger et ineptus ad bonum. Libr. I. quaest. XVIII. membr. 10.

27. Justa autem omnino erat punitio, ut postquam in statu primaevae conditionis noluit quod potuit, scil. servare rectitudinem et integritatem naturalem, jam post lapsum frustra velit quam plurima, quae modo amplius non potest. Vires enim sufficientes acceperat, ne caderet, si stare in gratia voluisset, nullas vero, quibus sine mediatore a lapsu resurgeret. Libr. II. quaest. XCVII. membr. 1.

VII.

Zu §. 43 des Handbuches.

Auszug aus des Wilhelm von Auvergne Opus de Deo, Universo et anima, nach der Ausgabe des B. le Ferron Orleans 1674. tom. I. et II. Fol.

I. De scientia et veritate; itemque de prima Essentia.

1. Scientiarum sive cognitionum quatuor sunt genera, duo quidem descendentium desuper a luminositate creatoris et hae vocantur scientiae naturaliter inditae in ipsa creatione, vel post superinfusae per gratiam; duo vero acquisitarum videlicet scientiae e probationibus et inquisitionibus intellectus, et scientiae ab ipsa rerum experientia, resultantes veluti imagines ex speculis; quae quidem sequuntur nu-

merositatem rerum et varietatem atque diversitatem earum. Scientiae porro innatae et infusae, sive ad unum sive ad multa sese extendant, semper indivisibiles sunt, nec aggregatae ex partibus, nec successive acquisitae per eruditionem vel institutionem; scientiae autem acquisitae, ut tales proprie sunt artis, et industriae humanae, de Deo in proëmio, et de Universo. Part. I. sect. 3. cap. 3.

2. Ad scientiam innatam pertinent omnes veritates primae ac per se notae, similiterque omnes regulae honestatis, nec non universitas absconditarum scibilium: haec quippe omnia non procedunt nisi ab ipsa illuminatione creatoris immediata, utpote qui solus est aeterna veritas, et aeternum exemplar lucidissimae expressionis et expressissimae apparitionis totius universi, conjunctissimum ac praesentissimum, atque naturaliter expositum omnibus intellectibus spirituum, qui in eo legunt unusquisque pro capacitate sua, tanquam ex libro vivo et in illo colligunt tanquam ex speculo formifico duo illa genera regularum atque luminum. Tractat. de anima diffus. cap. 7.

3. Lumina tamen animantium (i. e. eorum instinctus) nec virtutes plasticas, medicasque seminum plantarum, eorumve sympathias vel antipathias erga invicem, scientiae effectus usualiter non dicimus; sicut nec animalium productiones artificiis similes, artificia appellamus: ad evitandam offensionem vulgi, licet magis unumquodque vivens sciat, quod natura docuit, quam quod institutione aliena demum addidicit, et solertius errorem evitet natura, quam magister; (unde etiam Aristoteles alicubi dicit; metaphysicae scientiam magis ad naturam, quam ad artem pertinere.) Opus de universo part. II. sect. 3. cap. 3.

4. Veritas ergo prima per semetipsam et apud semetipsam, primusque verus, rectissime et convenientissime nominatur ipse Deus creator, ipse enim est veritas relata ad universum. Op. de univ. part. II, sect. 1. cap. 33.

5. Sicut enim necessario unum aliquod Ens per Essentiam sit, necesse est, (cujus scil. Essentia est ipsum Esse, cujusque Essentiam praedicamus, dum Est de eo dicimus: dum alia quaevis entia Esse non habent, nisi participatione unius illius Essentiae tantum) nisi Essentia fit verbum omnino mente cassum: sic idem illud Ens necessario verum et bonum est per ipsam Essentiam: adeoque primum verum et bonum. De Deo cap. 1.

6. Est autem Deus solus Ens per Essentiam: estque hoc singulare et proprium ipsius nomen quod quaerimus: quoque etiam in s. litteris designatur. Exod. III. 14. Job. XIV. 4. Sapient. XIII. 1. De Deo cap. 1. cit.

7. Non est ergo Deus, prout Ens autonomastice et per Essentiam, ullo modo definibilis, aut ullo modo explicabilis per quidditatem, adeoque nec per viam intellectus ullo modo cognoscibilis per resolutionem. De Deo l. c.

8. Invisibilia tamen Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiternaque ejus virtus et divinitas; ut ait Apostolus ad Rom. I. 20. Quare etiam philosophi non sunt, sed philosophorum potius simiae turpissimae, qui Deum in universo non cognoverunt, vacuam facientes et inanem omnem philosophiam, privantes eam gloria sua, et fructu et fundamento. Op. de univers. pars I. sect. 1. cap. 1.

II. De creatione et gubernatione universi.

1. Universitas porro creaturarum, quae unum totum est, omnia in se adunans, et nihil prorsus extra relinquens, non exiit a creatore a) per emanationem aut flumen e fonte, neque ut odor ex odoramento seu thymiamate, neque ut splendor e luce; non enim creaturae, sic ut prodeunt, in Esse ex nihilo suo, sic sunt aut esse possunt in abysso divinae Essentiae: b) neque per reflexum, ut forma inspectoris a speculo refulget, vel per projectionem aut impressionem, ut corpus opacum umbram post se projicit, aut ut pes inprimit vestigium in solo molli; quod enim vel quale speculum, aut lux, aut solum vel quasi concipi possit oppositum Deo? c) neque etiam sic prodiit ut artificium ab artifice, qui opus habet materia et instrumento ad operandum: cum contra aperte testificetur s. scriptura, cui merito credimus referenti, Deum omnia verbo suo creasse dum nondum erant, adeoque ex nihilo sui. De univers. part. I. sect. 1. cap. 17.

2. Restat ergo ut concipiatur creatio, ut actus actualissimus artis et scientiae vivae, influentissimae, et redundantissimae, simulque voluntatis liberrimae et efficacissimae, super omnia, quae hujus artis, scientiae, et voluntatis erant, etiam dum nondum in se ipsis erant. Ibid. part. I. sect. I. cap. 21.

3. Intellectus siquidem divinus plenus rationum viventium, quasi mundus Archetypus omnium rerum ideas ut exemplaria perfectissima continebat, dum nondum essent in se; sed et nunc postquam facta sunt per verbum suum, ipse Deus est continens et circumdans omnia immensitate sua, omniaque influens et replens virtute sua, vitaque confovens et nutriens. De univers. part. II. sect. 2. cap. 83.

4. Cum ergo creator non creet per intellectum in semetipsum solummodo reflexum, nisi quatenus idem simul in res creandas exit; omni autem tempore, et omnibus modis intelligendo semetipsum aequaliter intelligebat simul omnia: aequaliter igitur et simpliciter ac praecise causavit et causat omnia. De univers. part. I. sect. 1. cap. 26. Creare igitur non dicit aliquid novum in creatore, sed a creatore; (sicut illuminatio non dicit aliquid in sole, sed a sole:) Creatio enim non est novitas existendi vel essendi in Deo, sed tantum novitas essendi et existendi creaturarum in se, immediate ex voluntate creatoris, adeo quidem ut ipsum etiam Esse Entium in se non sit nisi donum largitatis ipsius, qui dat omnibus Essentiam, vires et vitam. De univers. part. I. sect. 1. cap. 23. et de Deo cap. 13.

5. Est igitur Deus infra omnia et sub omnibus ut fundamentum et fulcimentum, et est simul supra omnia, non solum ut rex et dominator omnium dominantissimus, sed et ut fons influentissimus, a quo incessanter descendunt rivi vitae et virtutum omnigenerum, abundantissimus, exundantissimus et sapientissimus. De univers. part. I. sect. 2. cap. 27.

6. Porro solum esse Creatoris aeternum est, imo ipsa aeternitas: quemadmodum enim nemo intelligens dubitat, quin Deus sit ipsa sua Deitas, sic etiam cuilibet intelligenti manifestum est, quod aeternus sit ipsa sua aeternitas, et viceversa. De univers. pars I. sect. 2. cap. 1.

7. Caeterum utut aeternitas non est in tempore mensurabiliter, est tamen in tempore comitabiliter; est enim dum tempus est, et quando tempus est, habentque se adinvicem aeternitas et tempus, ut persistens in ultimitate stabilitatis creatrix Essentia divina, ad fugientem in ultimitate fugacitatis creaturam, cujus

duratio mensuratur a tempore, temporisque successione. Ibid. l. c. cap. 2.

8. Qui itaque dicunt, omnia esse in aeternitate; si recte intelligunt, hoc tantum dicunt: ipsum creatorem immensitate suae amplitudinis omnia circumdare et ambire ac veluti concludere. — Omnia (inquam) ut praesentia; nihil enim in aeternitate fluit aut praeterit, succedit, aut incipit, aut desinit. Causa autem est, quia creator, quaecunque videt, non videt, nisi per se ipsum et in se ipso; ipse enim sibi lux est et speculum et exemplar; et semetipsum intuens videt omnia. Ibid. l. c. cap. 2. 3.

9. Gubernationis denique Dei in universitate tota rerum omnium creatarum manifestissimum et evidentissimum argumentum hoc est, quod unaquaevis res dare se ipsam omnibus compellatur; quod quidem rebus ipsis inesse natura non potest, nisi ad hoc ipsum cogerentur imperio et decreto Dei. De Deo cap. 12.

10. Nullum autem est malum physicum simpliciter tale, i. e. pure nocivum, atque in hunc solum finem creatum, ut noceat; cum et pestis et fames, et sterilitas, ipsaque etiam mortalitas innumeras utilitates praestet generi humano: permitti itaque debuerunt haec omnia ut media conducentia ad bonum. De univers. part. I. sect. 1. cap. 10. et sect. 3. cap. 5.

III. De anima.

1. Jam cum quorumcunque duorum contrariorum veri nominis neutrum est altero dignius ut sit; cum omnia contraria hujusmodi per omnem modum aequalia sunt: utique necesse est, ut si alterum eorum in universo naturaliter invenitur, et alterum eorum in eodem inveniatur. Quia igitur corporalitas in universo tam multipliciter variata naturaliter occurrit, manifestum est, spiritualitatem quoque non minus

multiplicem et variatam per gradus omnes in eodem naturaliter inesse debere.

2. Adde, quod priora sunt naturaliter simplicia quam composita, quae autem priora sunt ordine naturae, sunt etiam priora ordine et essendi, et dignitate: quia igitur pure corporeum et pure spirituale simplicia sunt, comparatione ad composita ex eis, necesse erat, ut natura et prius et potius praestaret eis Esse, quam compositis ex ipsis.

3. Sed et cum videamus in homine spirituale conjunctum sive compositum esse cum animali, dubitare rursus non poterimus (per argumentum primum) quin et spirituale non conjunctum sive compositum corpori animali in universitate rerum existat; tum quod non conjunctum simplicius, perfectius et dignius sit conjuncto; tum quod inter creatorem et animam humanam corpori animali vestitam sit quasi distantia infinita, natura autem ubique abhorreat vacuum. Unde oportet utique admittere substantias spirituales perfectas nulloque corpore indigentes, inter Deum et animam humanam quasi intermedias.

4. Accedit, quod is qui negat, hujusmodi substantias esse, non tantum detruncet universum nobilissima sui parte, sed et deroget omnium populorum fidei et historiis de revelationibus et visionibus prophetarum et operibus Thaumaturgorum, innumerabilibusque apparationibus, consolationibus, et adjutoriis, quae omnium conditionum atque aetatum hominibus ubique terrarum evenerunt, et adhucdum eveniunt. De univers. part. II. sect. 2. cap. 1—3.

5. Est autem quaevis substantia spiritualis intelligens (quarum unaquaeque de necessitate immaterialis est, de se et in se; licet quaedam etiam materiale corpus informent, in quo operationes suas exercent;)

sive ex luminositate naturali, sive influentia nobiliori semper ipsa sibi forma, et liber et speculum ad omnia alia apprehendenda. Ibid. cap. 25.

6. Porro lex communicationis substantiarum spiritualium inter se haec esse videtur, ut communicatio fiat a perfectiore in imperfectiorem, excitatione potentiae alicujus intellectivae, quae in imperfectiore adhuc quasi dormit, per vires activas ipsius potentioris. Ex quo sequitur, quod nequeat communicari cuipiam id, cujus ipse est prorsus incapax. Quemadmodum enim sol illuminatione sua non inprimit rebus colores aut formas, sed evolvit tantummodo, et manifestat atque revelat, quae absque illuminatione sua latuissent in abscondito, nec apparuissent unquam sensibus: sic etiam illuminatio intellectualis ab intelligentia superiore in inferiorem irradians, non imprimit huic formam suam quasi alienam, sed eamdem quae in illa inferiore potentia jam aderat, irradiatione sua tantummodo evolvit atque perficit. De univ. part. II, sect. 1, cap. 40.

7. Non autem cogitandum, hic de attactu quodam corporali, sed de apprehensione tantummodo intellectuali atque unione. Nulla enim substantia spiritualis cognoscit alia nisi in se ipsa, et intra se ipsam; sicut autem se invicem cognoscunt, ita et discunt, non per signa forinseca, sed immediate per apprehensiones vivas revelationum et illuminationum. Part. II. sect. 2. cap. 151.

8. Porro si attendere volueris in ipsam unitatem sive colligationem, i. e. nexum universi, inque comparilitates habitudinesque occultas, quae non minus inter spiritus, quam inter res materiales obtinent; impossibile tibi haud quidquam videbitur, quod duae animae statim ex unico aspectu mutuo seu colloquio sese invicem diligant dilectione forti, aliae vero duae

statim ut se invicem cognoverint ab invicem refugiant, et irasci sibi mutuo incipiant. Ibid. cap. 75.

9. Cum itaque anima humana quasi in horizonte duorum mundorum sensibilis videlicet et intellectualis posita sit, sollicitеturque hinc inde ad descensum vel ascensum, prout aut sensibus aut intellectui magis obsecundabit, aut nimium incurvabitur continuo infra se despiciendo, aut contra sursum constanter oculos mentis intendens, ad vera et aeterna bona, quae in Deo sunt sectanda abripietur, et sensibilia ista ceu vana et despicabilia negliget. De univ. part. II. sect. 3. cap. 21.

10. Liberi autem sumus secundum quid; scil. ad faciendum vel omittendum ea, quibus factis hoc vel illud fiet vel non fiet; (h. e. quibus factis vel ascendemus sursum, vel dilabemur inferius) quamquam ex alia parte, quandoquidem nec ipsa existentia, nec continuatio existentiae nostrae, nec conditiones hujus, nec virium nostrarum mensura eo usque in potestate nostra sit, ut sufficere possimus esse vel agere quidquam a nobis, quasi ex nobis; nihil totaliter in nostra potestate est, et minime nos ipsi. Ibid. cap. 23.

11. Utcunque tamen servitus sit, eaque gravissima, foedissima et infelicissima mala agere; stabilitas tamen in bono, et non posse nec velle amplius nisi bonum facere, non ex coactione necessitatis, verum ex coactione puri amoris, in bono tantum sibi complacentis; ea demum summa, Deoque simillima libertas est. Hoc enim non velle, nec posse nisi bonum facere, non utique ex debilitate provenit, sed ex virtute, ut clarum est. Ibid. cap. 22.

12. Jam quicunque hanc libertatem (quae simul immortalitatis pignus, et aeternae felicitatis quaedam praegustatio est), appetit, probe purificet palatum cor-

dis sui, totaliter se abstrahens ab eis, quae carnis et mundi sunt, ut sapere possit, quae sursum sint; aciemque oculorum mentis suae dirigat in lumen deificum, fugiatque strepitum corruptionem et consortium hominum, sit denique sobrius, castus et mundus, sicque forsan ostendet illi Deus, quae praeparavit diligentibus se, revelabitque illi aurem et loquetur ad cor illius Ethic. libr. VII. cap. 5.

13. Quod denique est ad extases, arreptiones et irradiationes propheticas, quae fiunt quandoque etiam improbis et peccatoribus, aut certe aegris et furiosis sic ajo: Quodsi Deus sua majestate indignum non arbitratur, largiri creaturis irrationalibus instinctum mirabilem, imitantem rationem; quare dedignetur animis rationalibus hominum, ad suae divinae naturae similitudinem multò magis accedentium non attentis eorum demeritis largiri de splendoribus scientiae suae, non tam in eorum, (qui forte his indigni sunt) sed in aliorum hominum salutem?

14. Sed neque hoc dubitationem ullam habet, posse et potationibus et fumigationibus visiones, furores et exstases provocari. — De musices quoque harmoniis, quam efficaces sint ad provocandum splendores et illuminationes propheticas, tum alias exaltationes spiritus notum est, tum ex s. scriptura, tum ex historiis profanis, tum denique ex moribus omnium populorum, qui in sacrificiis ad excitandum devotionis spiritum elevandasque mentes in coelum sonos musicos adhibendos esse censuerunt.

15. Et firmiter credo, quodsi peritia musicalis, et ars inveniendi modos musicos aptos pro diversis morborum generibus mulcendis aut sanandis a medicis teneretur, vix aliquos morbos fore, quos tollere non possent. De univ. part. II. sect. 3. cap. 20. 21.

16. Porro

16. Porro irradiationes, quae fiunt in morbis et maxime animabus exiguae alligationis, et debilis adhaerentiae ad corpora sua; plerumque detruncatae, et nimium quantum stultitius et extravagantius interruptae esse solent: adeo quidem ut e. g. de rebus divinis aut seriis loqui incipientes, statim recidant in verba insipientiae: tanquam si fumus melancholicus ascendens ad virtutem intellectivam fulgorem illius intercipiens obfuscat.

17. In exstasibus autem vere divinis, quae fiunt per lucem interiorem, quae Deus est, ipsum inter et animam nihil tunc amplius medium interesse videtur, quin Deus sit in mente, et mens in Deo: ubi impletur illud psalmistae: signatum est super nos lumen vultus tui Domine, dedisti laetitiam in cordibus nostris; quando scil. dignatur nos Deus quasi torrente voluptatis potare (videnturque sibi animae hujusmodi tunc esse quasi in quadam regione lucis; propter quod et ad videnda, quae in alio statu non viderunt, illuminantur secundum majus et minus. (Ibid. cap. 20. cit. et part. II. sect. 2. cap. 152.

18. Intelligis autem utique vanos esse, immo et irreligiosos, qui hujusmodi illuminationes a Deo quasi vi extorquere volunt, (e. g. excaecantes, aut castrantes semetipsos, aut nimiis jejuniis et insomniis affligentes) licet enim natura et praeparatio idoneitatem quamdam inducere valeant, gratia tamen creatoris, tum munditia conversationis puritasque et sanctitas mentis et abundantius istas irradiationes impetrant, et interdum etiam obtinent non petitas. De univ. part. II. sect. 3. cap. 20.

VIII.

(Zu §. 44. des Handbuches.)

Auszug aus des Vincent v. Beauvais speculum magnum naturale, doctrinale, morale et historiale, (impressum Argentorati 1473. Fol.) enthaltend eine Enkyklopädie des gesammten menschlichen Wissens.

De divisione et fine scientiarum humanarum (ex speculo historiali libr. II. cap. 53. 54. et 55.)

Tria homini in subsidium data sunt, sapientia contra ignorantiam, virtus contra concupiscentiam, et necessitas contra infirmitatem; (Vid. Richardi de S. Victore Tractat. Except. libr. I. cap. 3. 4.) propter ista tria autem inventa est omnis Philosophia vel artium disciplina; propter sapientiam videlicet Theorica, propter virtutem Praetica, et propter necessitatem Mechanica. — Atque ut de his omnibus rectius, veracius atque honestius disseratur, inventa demum est etiam Logica.

Theorica dividitur in Theologiam, Physicam et Mathematicam. Theologia tractat de invisibilibus Essentiis, scil. de Deo et creaturis spiritualibus, in quibus invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, conspiciuntur. Physica tractat de invisibilibus visibilium causis, nempe de viribus motricibus corporum, tam incorruptibilium, quam corruptibilium, tam animatorum, quam inanimatorum, tam simplicium, quam compositorum. Mathematica denique quantitatem abstractam considerat, sicque tractat de invisibilibus visibilium formis. Hujus autem quatuor sunt species, scil. Arithmetica, tractans de numeris; Musica, tractans de proportionibus; Geometria, tractans

de spatio; et Astronomia, tractans de motu. Elementum porro Arithmetices est ûnitas, Musicae unisonum, Geometriae punctum, et Astronomiae instans.

Practica dividitur in Ethicam monasticam, quae sui tantum, oeconomicam, quae etiam familiae, et politicam, quae ipsius etiam reipublicae curam suscipit.

Mechanica septem habet sub se species: scil. lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam et theatricam; *) ad lanificium pertinet omnis operatio nendi, retorquendi, filandi et consuendi, quidquid fit colo, fuso, acie, pectine, calamistro, gyrgillo vel alabro, in materia lini, lanae vel canabis; et iterum omnis confectio floccorum, filtrorum, sagenarum, mapularum et sportarum. Armatura duas habet species, architectonicam et fabrilem; ad illam caementaria, et carpentaria pertinet; fabrilis autem in malleatoriam et exclusoriam abit. Agricultura quatuor habet objectorum species, scil. agrum sive arvum sationibus deputatum; consitum, quo pertinent nemus, pomaria, vineta et oliveta; pascua, quo pertinent prata; et hortos sive floridum, ubi flores, herbae et olera. Venatio tres habet species, ferinam, aucupium et piscaturam. Medicina corporis vel tuetur vel restaurat sanitatem; continetque occasiones et operationes. Theatrica continet ludos diversi generis, scil. gymnicos, sive circenses, scenicos et gladiatorios. Ad gymnicos pertinent saltus, cursus, jactus, virtus et lucta,

*) Kleiden, schützen und waffnen, jagen, bauen, schiffen, heilen, ergötzen.

cum peritia sagitandi (i. e. scopum feriendi eminus vel cominus,) et digladiandi. Ad scenicos pertinent commoedia et tragoedia, item cantus, cythara et tibia. Sunt denique etiam ludi privati, scil. alea, pila et choreae. Ad navigationem pertinet omnis industria vendendi et emendi, mercesque exportandi et importandi.

Logica dividitur in grammaticam, dialecticam et rhetoricam.

Magia (nigra et prohibita) sub philosophia non continetur, sed foris est, tanquam falsa et decipiens, animasque laedens; adeoque damnata, atque a choro legitimarum scientiarum sequestrata. Haec (Magia prohibita) quinque maleficiorum genera sub se continet, scil. manticam, aruspicinam, augurium, horoscopium et veneficium.

De fine autem scientiarum recte observat Bernardus in homil. super cantica: „sunt, qui scire volunt, eo tantum fine, ut sciant, et hoc est inutilis curiositas; alii, ut sciantur, et hoc est superba vanitas; alii, ut scientiam vendant pecunia, vel inde panem lucrentur, et hoc est turpis quaestus — tu autem disce, et ut aedificeris, et ut aedifices; illud religio est, hoc charitas. Speculum doctrinale libr. II. cap. 26.

IX.

(Zu §. 46. des Handbuches.)

Auszug aus dem Schriftchen des H. Thomas von Aquino, gegen die Anhänger des Averroës Tom. op. XVII. opusc. XVI. p. 97. edit. Antwerpiens.

Inter alios errores indecentior videtur error, quo circa intellectum erratur; per quem nati sumus, devitatis erroribus cognoscere veritatem.

Inolevit jam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nituntur, „Intellectum, substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus.“

Ubi quidem mirari subit inprimis, esse ex iis, qui Peripatetici esse volunt, et potius cum Averroë aberrare sustinent, quam cum caeteris Peripateticis, ipsoque Aristotele recte sapere.

Certe enim ex ipsius Aristotelis verbis manifestissime apparet, hanc fuisse ejus de intellectu animae humanae, quo ipso opinatur et intelligit, sententiam a) quod hic intellectus sit aliquid animae, b) quod non sit virtus corporis, nec habeat aliquod organum corporale sicut caeterae animae potentiae, c) quod recte dicatur separatus a corpore, et eidem de foris advenire, quatenus non educitur ex materia, a qua est prorsus independens, sed a nobiliore principio procedit, prout et aliae formae materiam supergredientes; d) quod nihil prohibet, intellectum remanere post materiam, utpote cujus solius operatio propria independens prorsus est a corpore etc.

Adde quod et alii Peripatetici, hanc sententiam fuisse Aristotelis testantur, ut diserte faciant inter Graecos Themistius, Theophrastus et Alexander Aphrodisius, inter Arabes vero Avicenna et Algazel, qui omnes etiam ipsi hoc idem probant; et quidem merito:

Quodsi enim intellectus non ita uniatur homini, ut vere unum sit cum anima, et pars ipsius principalis 1) nihil proficiet intellectus, ut homo ipsemet intelligens dici possit, quo tamen uno differt a brutis; 2) non erit etiam in homine voluntas ex intellectu procedens, sicque tolletur omnis philosophia moralis; 3) dici quoque nullatenus poterit quomodo intellectus

omnino ab anima separatus affici possit phantasmatibus ut modo quidem actu intelligat, modo vero non? —

Sed et altera assertio „unum numero esse intellectum in omnibus hominibus,“ — multipliciter impossibilis esse apparet. — Primo quidem, quia sic sequetur, quod homo hic singularis non erit alius ab illo homine singulari, sed quod omnes homines sint unus homo, et omnibus una numero anima inhaereat, 3) quia de necessitate ulterius sequetur, quod omnium hominum sit unum numero intelligere: unde si ego intelligo lapidem, tu similiter eodem tempore et eodem modo debebis intelligere; quod experientiae repugnat. -

At enim Aristoteles intellectum humanum non soli (ut Plato) sed lumini comparavit, probeque advertit Themistius in commentario de anima: primum quidem intellectum illuminantem credi unum oportet; illuminandos vero, et subinde illuminantes multos, namque (inquit) utut sol unus est, lux tamen quae de sole prodit et mittitur, quasi abjungitur ab eo et divellitur, atque ita in multos obtutus distrahitur distribuiturque.

Patet ergo, quam falso Averroës dixerit: omnes Philosophos Graecos et Arabes, praeter solos latinos asseruisse „quod intellectus sit unus in omnibus hominibus.“ — Nec minoris praesumptionis est, quod post modum asserere audet, „nec Deum facere posse, quod sint plures intellectus.“— Gravissimum denique, quod dicit: „per rationem concludo, de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.“ — Quasi vero fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt: quod enim de necessitate concludi potest, de necessitate verum est, cujus oppositum de necessitate

falsum et impossibile. Unde ex ipsius dictis sequeretur, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre omnino non possunt. *)

*) Nam utut Christianus disputator fidei articulos rationibus humanis confirmare non praesumit; semper tamen paratus esse debet, ad rationabilitet ostendendum: non esse falsum, quod fides christiana confitetur. Tom. opp. XVII. opuscul. III. ad Cantorem Antiochenum, cap. 2.

X.

(Zu §. 56. ff. des Handbuches.)

Auszug aus des Joannes Duns Scotus commentarius oxoniensis in Mag. sententiarum. tom. op. V — IX. dit. Lugd. 1639. Fol.

I. De Philosophia, scientia et cognitione.

1. Scopus Philosophiae praecipuus est, nosse omnium Entium naturam, quod quid est.

2. Sicut autem secundum Platonem in Timaeo duplex est exemplar, videlicet creatum (nempe species sive conceptus universalis formatus ex re sensibus percepta ab intellectu creato) et increatum (idea in ipsa mente divina causans rem); ita est etiam duplex conformitas rei ad suum exemplar, adeoque et duplex veritas. Libr. I. distinct. III. quaest. 4. num. 2. p. 475.

3. Veritas, quae habetur per conformitatem ad exemplar creatum et acceptum tantum, omnino certa et infallibilis esse nequit: a) quod objectum, a quo abstrahitur, hujusmodi exemplar creatum, ipsummet sit mutabile, b) quod anima illud concipiens non minus de se sit mutabilis, c) quod per tale

exemplar numquam habeatur sufficiens distinctivum, quando repraesentet se species sensibilis vel phantastica ut species, vel quando repraesentet speciem ut objectum: (adeoque quo casu vera sit repraesentatio, quove fallat.) Ibid. l. c. n 3.

Schol. Patet igitur certam scientiam et infallibilem veritatem non contingere homini adspiciendo ad exemplar creatum, et a re per sensus acceptum, (quantumcunque per intellectum depuratum fuerit, et universalem effectum); sed requiritur, ut respiciat ad exemplar increatum, ad quod respiciendo sincera veritas habetur. Est enim idea divina intellectui nostro ratio videndi; licet ipsamet non videatur ab homine viatore radio directo, sed reflexo tantum. Quemadmodum enim ad actum videndi tria requiruntur, videlicet a) lux acuens, b) species immutans, et c) exemplar configurans; sic itidem ad cognitionem veritatis tria sunt necessaria, scil. a) influentia divina specialis, b) species intelligibilis, et c) configuratio idea in mente relucens, atque cum specie impressa concurrens. Ibid. l. c. num. 4. p. 475. 476.

4. Quantum est ergo ad notitiam veritatum necessariarum intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione: Quia intellectus equidem non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta potest simplicia componere virtute sua: et si ex ratione talium simplicium fit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni ut verae; non virtute sensuum a quibus accipit terminos tantummodo exterius v. gr. per visum aut auditum. Non enim terminis assentitur ut visis et auditis exterius, sed ob rationem eorundem perspectam. Ibid. l. c. n. 8. p. 481.

Schol. Liquet ergo, quod est necesse ponere in intellectu speciem intelligibilem priorem naturaliter

actu intelligendi; quomodo enim alias intellectus cognosceret universalia? Ibid. distinct. III. quaest. VI. n. 13. p. 526.

5. Licet itaque experientia numquam haberi possit de omnibus omnino singularibus, et semper; sed de pluribus tantum, et pluries: tamen expertus infallibiliter novit, „quod ita est et semper et in omnibus.“ — Et hoc per istam propositionem conquiescentem in animo, „quia quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera est effectus naturalis illius causae, per naturam ipsam in se consequens. Ibid. dist. III. quaest. IV. Nro. 9. p 482.

6. Quodsi aliquando habita experientia, e. g. quod luna frequenter ecclipsin patiatur, non tantum cognoscitur quod ita est, sed et quare ita sit ex principio per se noto (e. g. quod opacum interpositum inter luminosum et perspicuum impediat luminis multiplicationem ad tale perspicuum): sic certissima demonstratione scietur, propter quid? — et non tantum quod ita sit, per experientiam. — Ubi autem non invenitur aliquod medium demonstrationis (e. g. quare herba talis speciei sit calida?) — Statur in simplici experientia, quod ita sit, qui quidem modus sciendi est ultimus seu infimus gradus cognitionis scientificae. Ibid. l. c. Nro. 9. p. 482, 483.

7. Quia itaque veritates certe et infallibiles atque securae non cognoscuntur nisi in luce aeterna, sicut in objecto remote cognito, (cum intelligibilia omnia ultimato esse intelligibile non habeant nisi in actu intellectus divini); hinc veritates in luce aeterna cognitae, ipsaemet quoque lumina sunt, immediate manifestativa sui veritatisque omnino necessariae, immutabilis et aeternae: quod lux increata aeque

sit primum principium Entium speculabilium, quam ultimus finis rerum practicarum. Ibid. Nro. 18—23. p. 489—491.

Schol. Sed enim paucorum est, pertingere ad rationes aeternas; quia paucorum est habere intellectiones (puras) per se; cum plurimi non habeant nisi intellectiones per accidens. Ibid. l. c.

II. De primis intellectus conceptibus.

1. Ens (significatione latissima) est, quodcunque quidditas est vel forma, habensve formam; adeoque quidquid habet in se aliquem determinatum gradum identitatis et qualitatis, cuique existentia realis aut actu competit, autem posset saltem competere. — Libr. I. distinct. XIX. quaest. I. Nro. 3. p. 1018. Dico autem existentia realis; nam ipsa quidem Existentia late sumta est gradus intrinsecus Essentiae, sive illius cujus est: et simpliciter impossibile est, esse aliquam Essentiam objectalem (sive intelligibilem sive realem) sine suo modo intrinseco, adeoque sine Existentia secundum quid, seu quidditativa. Libr. I. distinct. VIII. quaest. II. Nro. 3. p. 716. Significatione strictiore Ens est, quod in se ipso existit, non vero in alio tantum, et ut aliud, aut in relatione ad alia, scil. ut forma, qualitas vel relatio. — Significatione denique strictissima Ens est, individuum actuale completum omnibus suis determinationibus. Libr. I. distinct. XXXVI. quaest. unic. Nro. 2 — 15. p. 1261 bis 1271.

2. Contra vero Nihilum, quod nihil est in relatione sui, partim Nihilum est absolutum, scil. aut nihil ob Non-Entitatem, adeoque Nihilum positivum et formaliter ex se impossibile: aut Nihilum ex rationibus componentibus, quae formaliter impediunt ipsum esse unum, et intelligibile,

quale est omne Ens chimaericum. Libr. I. dist. XLIII. quaest. unic. Nro. 7. p. 1363. — Partim vero est Nihilum relativum tantum, sive Nihilum per accidens, cui equidem existere actu (extra intellectum) non competit, attamen de se etiam non repugnat; libr. I. distinct. XXXVI. quaest. unic. Nro. 14. p. 1271. — Quodque adeo magis proprie dicitur, quod habeat ex se Esse formale, quam quod habeat non-Esse pro forma; siquidem non habet ipsum non-Esse ut formam, sed ut meram privationem Libr. II. distinct. I. quaest. II. Nro. 3. p. 30.

3. Entitas realis sive substantia metaphysica de se et positive neque finita est (sic enim non conveniret Deo) neque infinita, (sic enim non conveniret creaturae): sed negative infinita, h. e. indefinita concipi debet, nimirum non ponens expresse infinitatem ut talem, sed ut determinabilem per quemvis conceptum. Libr. I. distinct. VIII. quaest. III. Nro. 28. p. 745. — Eodem modo substantia metaphysica neque simpliciter singularis est, (sic enim non posset esse in pluribus) neque simpliciter universalis (sic enim non posset aliquo contrahi ad singularitatem. Libr. II. distinct. III. quaest. 5. Nro. 7. p. 357.

Prior est enim natura conceptus Entialis seu substantiae, quod quid est per se simpliciter, conceptu vel singularitatis vel universalitatis. Ibid.

4. Porro universalitas indifferentia est, qua illud quod quid est per se, secundum quod idem ipsum est, in potentia proxima est ut dicatur de quovis supposito. Lib. II. dist. III. quaest. I. Nro. 9. p. 3. 60. Singularitas vero, seu individuatio ex adverso non dicit nisi duplicem negationem, videlicet realis alteritatis in se, et identitatis ad illud. Libr. II. dist. III. quaest. II. Nro. 1. p. 373.

5. Unitas realis illa est, quae propria est natura cuique secundum suam Entitatem primam (vi cujus est idem ipsum per se); contra vero unitas numeralis (quod fundamentum est) singularitatis, illa est, quae naturae non est intranea secundum Entitatem ipsius propriam, necessario inclusam in ipsa natura secundum primam Entitatem suam, sed quae eidem accidit tantum ex quadam determinatione ipsam contrahente, ad hoc unum singulare. Libr. II. dist. III. quaest. I. Nro. 7. p. 557. Prius vero ad istam contractionem nihil simpliciter repugnat alicui Entitati per solam privationem (i. e. deficientiam determinationis) sed formalis repugnantia Entis ad aliquid, semper per aliquid positivum fundatur. Libr. II. dist. III. quaest. II. Nro. 2. p. 374.

6. Unitas ergo realis non dicit aliquid absolute ab Entitate et substantia rei diversum, determinat tamen modum Entis, quo removetur ab eo nota — diversitatis a se ipso; videlicet, quod non sit aliud et alia substantia: — contra vero unitas singularitatis, prout dicit principium numeri, potentia continet diversitatem alius et alius in substantia eadem. — — Non igitur oritur numerus ex unitate continuitatis, quae quantitati essentialis est, quasi huic unitati alia et alia unitas diversa addatur, sed ita, ut potius prima illa unitas continuitatis divisione cogitationis abeat in duo, tria, quatuor, et ita porro, sicque semper magis elongetur ab ipsa unitate. Tractat. de rer. princ. quaest. XVI. de unitate Nro. 2—17. Tom. opp. II. p. 158. seq. Numerus ergo, cujus partes integrantes et componentes priores esse videntur toto secundum imaginationem, posterior revera est secundum intellectum et varietatem unitate continuationis; quia multitudo partium non est nec esse potest, nisi ex divisione totius. Ibid. Nro. 19. l. c.

7. Est ergo in rebus triplex omnino Numerus: a) essentialis (qui rei cuique dat Entitatis mensuram, qua numerat) qui surgit ex participatione primae unitatis divinae per varios gradus Essentiarum; b) formalis (qui et naturalis) secundum quem aliqua numerantur sub aliqua unitate formali; quam participant, sicut individua ejusdem speciei; c) denique accidentalis, qui est ex divisione quantitativae magnitudinis, quique etiam numerus mathematicus dicitur. Ibid. Nro. 20—24. Mathematicus ergo numerus est quo numeramus, Physicus vero seu naturalis est numerus qui numeratur. Ibid. Nro. 25.

8. Quemadmodum ergo numerus nullo modo est absolute res alia a numerata diversa; sic etiam tempus non est, quidquam a motu ipsa re diversum: sed eandem omnino rem (et numerus cum re numerata, et tempus cum motu) dicunt, sed secundum diversam rationem; sicut enim numerus addit rationem diversitatis in unitate, sic tempus addit rationem, quam format mens super motum. Tractat. cit. quaest. XVIII. artic. 1. Nro. 5.

9. Numerus ergo quo numeramus, et tempus, quo motum metimur, quantum ad suam rationem formalem sunt in anima, et ab anima. Quaest. cit. artic. 1. Nro. 6. Porro ipsum tempus secundum materiam sive Essentiam nihil aliud est, nisi ipsum continuum durationis sive successionis motus; formale vero ipsius temporis discretio est alicujus prioris et posterioris in ipso continuo, prout ab anima cogitatione discernuntur. Inde est, quod tempus ratione sui materialis, (h. e. ratione suae Entitatis) sit continuum sive quantitas continua, et tamen ratione numeri sint partes formaliter discretae in illo continuo.— Sic ergo ratio mensurae et continui reducitur ad discretum, et ratio discreti ad unitatem. Tractat. cit.

quaest. XX. Nro. 19. quaest. XXI. Nro. 34. et quaest. XXII. Nro. 4.

10. Ex his ergo apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia primo-prima, folia vero fluentia sunt accidentia, frondes vero et rami sunt creaturae corruptibiles, flos denique est rationalis anima, et fructus demum, naturae et perfectioni consimilis est intelligentia pura (h. e. natura angelica). Tractat. de unitate et uno quaest. VIII. artic. 4. Nro. 30.

III. De creatione et universo.

1. Procedit autem rerum creatio a Deo, non aliqua necessitate vel Essentiae, vel scientiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. — Cum enim res producantur ex suo non-esse, possunt ergo absolute non-esse, adeoque implicat, quod sunt necessariae. — Adde, quod Deus, qui est agens absolute — primum, et Ens actualissimum, non supponat ullam potentialitatem objectivam ex parte rerum creandarum; v. gr. ut ars supponit naturam, (i. e. materiam et formam) et ipsa natura supponit saltem materiam. Quaest. universal. tract. de primo rer. princip. quaest. IV. artic. I. Nro. 3—4. et quaest. V. artic. II. Nro. 11—13.

2. Cum autem producantur creaturae a Deo immediate a) per modum voluntatis gratuitae, b) per modum immensae potestatis sine omni adjutorio externo, aut instrumento, c) per modum effectivae et expressivae artis, adeoque per ideas aeternas et infinitas: (quaest. II. cit. artic. IV. Nro. 32.) utique concipi debet uniuscujusque creaturae quidditas seu Entitas aeterna, in Ideis intellectus divini existens. Libr.

I. dist. VIII. quaest. II. Nro. 3. et Libr. II. dist. III. quaest. I. Nro. 4. Tamen exinde absque productione actuali aeque parum Esse reale habent, quam v. gr. littera, (quae non producitur nisi mente ut causa principali, et manu ut ministra simul concarentibus) ex solo mentis conceptu existentiam realem obtinet, si manus in describendo cesset. Libr. I. dist. XXXVI. unic. Nro. 15.

3. Quemadmodum ergo intellectus divinus, utut unico simplici intuitu absque innovatione et successione omnia etiam opposita simul videat, non ideo tamen haec opposita et contradictoria, ut concordantia, identica, vel similia videt: sic etiam divina voluntas, quamvis unico actu volendi non innovato, vel diviso, non successivo sed instantaneo vult simul esse opposita, non tamen ideo vult ea simul esse conjunctim, sed esse vel fore fierique divisim. Quaest. univers. quaest. III. artic. III. sect. 1. Nro. 20.

4. Materia metaphysica non est nisi primus terminus creationis; adeoque ex se omnino infimae actualitatis; quippe non habens nisi actum debilem, indeterminatum, et determinabilem. Tract. de unitat. et uno quaest. VII. artic. I. Nro. 9. Natura autem semper intendit perfectius, adeoque individuum, et singulare.

5. Unitas universi consistit in relatione et ordine reali partium ad se invicem et ad totum (libr. II. sentent. dist. I. quaest. IV. Nro. 11.) maxime vero in harmonia et consonantia omnium corporum universi tum inter se, tum relate ad ipsum universum: — unde etiam Aristoteles Meteor. Lib. I. cap. 1. recte jam dicit: Mundum hunc sublunarem supernis lationibus corporis coelestis fere continuum esse, (i. e. fere conformiter se habere) ut inde vis ejus universa regatur. Commentar. in Aristotel. Meteorolog. Libr. I. cap. 1. tom. opp. III. p. 1. seq.

6. Scientia itaque influxus coelestis impressionumque supernarum valde utilis est, et pulchra: servit enim a) ad futurorum praecognitionem, b) ad periculorum multorum evitationem, c) ad habitationis electionem, fontiumque et mineralium detectionem. Ibid. l. c.

7. Certe Astrologus, qui perfecte sciret qualitates et virtutes coelorum atque stellarum concurrentium, quamque actionem habeant super ipsa corpora (terrestria) tam inanimata, quam animata, alterando scil. ipsa ad qualitatem convenientem vel disconvenientem animae perficienti tale corpus; item quid possint quoad generationem vel corruptionem promovendam, quidve circa alterationem vel immutationem sensuum, atque indirecte etiam confortationem vel laesionem ipsius etiam virtutis intellectivae: — hic talis sine dubio facili negotio posset applicando activa passivis, secundum debitum contemperamentum, illaque exponendo foventibus coeli et astrorum influxibus ex occultis rerum seminibus hinc indeque per Elementa sparsis et latentibus, generationes et corruptiones subitas promovere, morbos excitare, subito et extinguere, mortificare, denique et vivificare, quasi pro lubitu. Libr. II. sentent. distinct. XIV. Nro. 5—7. et distinct. XVIII. Nro. 8—10.

IV. De homine ejusque natura.

1. Materia omnium coelestium et terrestrium nobilissima est materia organica corporis humani, — cui soli ob mixtionem et complexionem in altissimo gradu temperatissimam, non anima susceptiva specierum sensibilium tantum, sed anima rationalis et intellectiva ut forma accedere potuit. Quaest. univers. quaest. IX. artic. II. sect. 2. Nro. 49.

2. Non est ergo in unoquoque homine nisi una anima dans Esse substantiale et formam corporis organici

ganici. At enim utut anima est unum quid Essentia, eoquod est idem et unus totus homo, qui vegetat, sentit et intelligit, non tamen praecise est, idem formaliter, quo vegetat, quo sentit, et quo intelligit. Ibid. l. c. Nro. 56, 57.

3. De caetero utique omnes sensus unum sunt substantia; nempe una Essentia, una vita, unaque mens; — siquidem etiam anima (instar Dei) per Essentiam suam agit, hoc tamen discrimine, quod actus animae differant ab ipsius Essentia; cum actus in Essentia hominis non sint nisi per potentiam. Ibid. quaest. XI. artic. III. sect. 4. Nro. 32.

4. Sentit vero semper anima intra corpus, dum est in corpore licet id, quod sentit, sit aliquando longe extra corpus, ut sunt v. gr. stellae in coelo: aut ipsa etiam cupiat praesentialius esse ibi, ubi est, quod amat, quam ubi ipsa est, quae amat. — Forte autem anima separata a corpore ad majorem adhuc distantiam sentit, quam dum erat in corpore, et non sentiebat nisi per informationem sensuum. Ibid. quaest. XII. artic. I. Nro. 4—5.

5. Cum autem homo medium est conjungens inferiora (scil. bruta) cum superioribus (scil. mentibus angelicis) — hinc in ipso tam intime praesens est intellectus in sua actualitate omnibus sensibus, ut in singulari quod apprehendit sensus, ipse continuo intelligat universale, quod proprium est ejus objectum, sicut singulare est objectum sensus. Ibid. quaest. XIII. artic. 1. Nro. 5—6. et artic. II. Nro. 15.

6. Esse autem tantum quinque sensus (exteriores) sic probatur a priori: quod scil. cognitio sensitiva haberi nequeat, nisi per receptionem speciei objecti in organo, aut immutationem organi ab ipsomet objecto: cum igitur haec immutatio quinque mo-

dis fiat, scil. a) aut intentionaliter tantum, i. e. per speciem, sine immutatione physica objecti aut medii (ut in visu); b) aut simul cum naturali immutatione ipsius objecti et medii, mediante motu locali et tremulo, (ut in auditu); c) et d) aut mediante motu alterationis ex parte tam objecti quam subjecti; et quidem mediate per calorem vel humiditatem, (ut in odoratu et gustu); e) aut denique mediante motu alterationis immediato (ut in tactu.) — Hinc quinque dari sensus externos manifestum est; — ex quibus omnibus visus est nobilissimus, utpote quam maxime immaterialis. Tractat. de anima tom. opp. II. p. 486. seq.

7. Cum tamen sensus externi non cognoscant actus suos proprios; (quippe cum nec visus, nec auditus se ipsum percipiat; necesse erat, ut praeter sensus exteriores esset sensus quidam interior communis, quo sentiamus, nos videre, audire, etc. hic sensus communis est unus, non praedicatione tantum, sed et singularitate, ejusque organum pariter est unum, videlicet aut caput aut cor: procedit enim sensus communis a corde, et completur in cerebro. Tractat. c. de anima.

8. Cognoscit anima se-ipsam, dum sui ipsius speciem (spiritalem) in se ipsa expressam apprehendit et intuetur. Quaest. univers. quaest. XV. Nro. 27. Prius igitur cognitum tempore, sed cognitione confusa ipsius animae est ipsamet anima; primum, autem cognitum prioritate perfectionis non est nec esse potest nisi Deus. Tractat. de anima l. c.

9. Voluntas humana, in quantum est actus primus, libera est a) ad oppositos actus, (velle scil. et nolle) b) libera est etiam mediantibus illis actibus, oppositis ad opposita objecta, in quae tendit; c) ulterius libera est, ad oppositos effectus, quos producit. — Pri-

ma libertas non est sine quadam imperfectione, quia annexam habet potentialitatem passivam et mutabilitatem; tertia vera potest etiam esse sine actu, quia voluntati etiamsi nihil efficeret, posset tamen libere tendere in objecta. Sola itaque media libertatis ratio sine imperfectione est, imo necessaria ad perfectionem. Libr. I. dist. XXXIX. quaest. V. Nro. 15. p. 1301.

10. Voluntati itaque, in quantum est libera, essentiale est, a) ut etiam quando producit velle, non repugnet eidem etiam oppositum velle; (modo non simul; sic enim nihil omnino vellet.) l. c. Nro. 16. b) ut bonitas aliqua objecti cognita non causet necessario assensum voluntatis, cum voluntas libere assentit tam bono majori quam etiam minori. Libr. I. dist. I. quaest. 4. Nro. 16. c) ut voluntatis causa sit ipsa voluntas; cum principii nulla sit demonstratio. Libr. I. dist. VIII. quaest. V. Nro. 24. Licet ergo libertas ut est perfectio simplex, non sit facultas peccandi, i. e. deficiendi, ut tamen est limitata perfectio sic facultas peccandi non quidem est ipsa, sed tamen aliquid ejus. Libr. II. dist. 44. Nro. 2. quaest. unic.

11. Voluntas creata perfecte bona est, quando conformis est voluntati divinae non in objecto tantum, sed etiam in motivo, et quantum fieri potest etiam intensione. Libr. I. dist. XLVIII. quaest. unic. Nro. 2.

12. Libera voluntas mala est, quando contracta per differentiam aliquam non est conformis voluntati divinae, sive ex passione sensitiva, sive ex errore intellectus, sive denique ex directa perversitate malum cognitum praeferens bono, licet non praecise eoquod sit malum. Libr. II. distinct. XXXVII. quaest. II. Nro. 10. et dist. XLIII. quaest. 11. Nro. 11. Semper

autem pravus animus poena est sibimet ipsi. Dist. XXXVII. cit. quaest. II. Nro. 22.

13. Imperat autem voluntas non quidem cogitationi primae (vel necessariae) quae praecedit omne velle, bene vero quibusvis cogitationibus secundis, quae voluntati subsunt. Libr. II. dist. XLII. quaest. IV. Nro. 5.

14. Caeterum via naturali demonstrari nequit, quod anima humana sit immortalis; quippe cum demonstrari nequit, quod ipsa non subsit alicui agenti naturali quantum ad Esse vel non-esse. Libr. II. dist. XVI. quaest. I. Num. 3.

V. De Deo.

1. Deus, objectum Theologiae, est Ens infinitum, et primum rerum omnium principium; attamen non sub ratione infinitatis, sed Deitatis. Prolog. in libros sentent. quaest. III. Nro. 9 et 10. — Conceptus siquidem Deitatis in se perfectior est, conceptu infinitatis; quod Deus concipi nequeat sine infinitate bene vero infinitas sine Deitate. Libr. I. dist. III. quaest. II. Nro. 8.

2. Deus ergo Ens est, quod est ipsum Esse, et cui non contingit tantum esse: — alias enim non posset esse primum omnium rerum principium, absolute tale. Libr. I. dist. III. quaest. V. Nro. 7.

3. Quodsi quis intelligat Deum sumtum cum modo intrinseco, ut objectum formale determinans cognitionem intuitivam, impossibile est, ut aliquis intellectus ipsum non cognoscat esse Ens absolute primum, et quod omnium aliorum est principium. Quodsi autem intelligatur, ipsa realitas aut infinitas absque modo intrinseco deter-

minante ipsam ut sit objectum intuitionis realis; non est nisi conceptus abstractivus. Libr. I. dist. VIII. quaest. III. Nro. 4.

4. Cum Deus non habeat principium a se ipso separatum et diversum, quod prius est se ipso; — hinc primitas ipsius et unitas non potest evinci nisi apogogice, demonstrando scil. impossibilitatem contrariae assumtionis, quod non sit Deus; et quod ipse non sit Ens simpliciter primum et unum. Quaest. universal. quaest. I. artic. II. Nro. 8.

5. Primitas ipsius exinde evincitur, quod aliquid necessario et in effectu est inter Entia, quod est simpliciter primum secundum efficientiam, secundum rationem finis, et secundum eminentiam; quodque ista triplex Primitas nequit convenire nisi uni soli naturae. Libr. I. dist. II. quaest. II. Nro. 11.

6. Eminentissima porro unitas principii simpliciter et absolute primi denuo triplex est; videlicet a) unitas substantiae, b) unitas aequalitatis omnium eorum, quae ipsi substantiae insunt, c) unitas simplicitatis, expers omnis diversitatis et compositionis. Quaest. univers. quaest. I. art. IV. Nro. 27.

7. Deus ceu causa libera, non causat vel agit Entitate vel scientia sua quantum potest, vel scit, sed solum quae et quantum sibi placet ex suo libetrimo arbitrio. Libr. I. sent. dist. 39. quaest. 1. Nro. 14.

8. Hinc etiam omne quidquid facit Deus pro absoluta potestate, recte factum est, cum voluntas Dei absoluta summa sit lex. Libr. I. dist. 44. quaest. unic. Nro. 2.

XI.

Zu §. 61 des Handbuches.

Von der allgemeinen Kunst (ars universalis) des Raymundus Lullius; aus Bruckers Geschichte der Philosophie VI. Band. S. 1353. folg.

Damit man sich einen allgemeinen Begriff von der Ars universalis des Lullius machen möge, ist überhaupt zu merken, „daſs sie eine allgemeine Anleitung zur Erfindung desjenigen sey, was sich von einem jeden Gegenstande sowohl überhaupt, als insbesondere durch Kunst oder Wissenschaft erforschen, bestimmen, unterscheiden, darstellen und erweisen lassen möchte.

Die ganze Kunst zerfällt demnach in zwey Papttheile, wovon der erste sich auf die Erfindung, Ordnung und Verbindung, der andere auf das Erfundene, Geordnete und Verbundene selbst bezieht.

Ueberall in beiden Theilen werden nun von allen Wissenschaften, besonders aber von der Theologie, Metaphysik, Physik. Ethik, und Dialektik die allgemeinsten Elementar-Begriffe und Eintheilungen angegeben; dann die theils absoluten theils relativen Prädicate in gewissen Cirkeln und Fächern eingeschlossen dargestellt, damit man sowohl die Subjecte als Prädicate sogleich gegen einander halten, und daraus die Erfindung der terminorum mediorum desto leichter erlangen möge.

Wie Lullius bey der Ausführung dieses Planes zu Werk gegangen sey, kann man am besten aus Joannis Henrici Altstaedii clave artis Lullianae, et verae logicae, Argentorati 1609. 8. am besten ersehen.

Es beschrieb nämlich Lullius (nach Altstäd's Bericht) sechs in einander beschlossene, und über einander bewegliche Cirkel, deren zwey die Subjekte, drey die Prädicate, und der letzte, d. i. äusserste, und allein ruhende die möglichen Fragen angiebt.

Der erste Cirkel unter den beschlossenen und beweglichen, der auf den äussersten folgt, enthält die neunerley Classen des wesentlichen Seyns: — der zweyte Cirkel der beschlossenen, enthält die neunerley Prädicamente des physischen Seyns: — der dritte Cirkel enthält die Bestimmungen der moralischen Accidentien, abermal in neun Classen, als neun Tugenden und eben so viele entgegengesetzte Laster: — der vierte und fünfte Cirkel endlich enthält die Prädicata Entium physica et metaphysica, tam absoluta, quam respectiva; die absoluta nach der dreygliederigen Haupteintheilung von Essentia, unitas et perfectio; die respectiva nach der gleichfalls dreygliederigen Haupteintheilung von definitio, divisio, et collectio.

Wenn nun diese termini generalissimi praedicatorum mit den subjectis auf mancherley Weise gepaart werden, so entstehen daraus die Propositiones oder Axiomata, die von einem jeden Gegenstande möglich und zugleich gewifs sind; bey deren Entwerfung jedoch Lullius, (damit nicht ungeschickte Praedicata den Subjecten beygelegt werden), die beyden Regeln

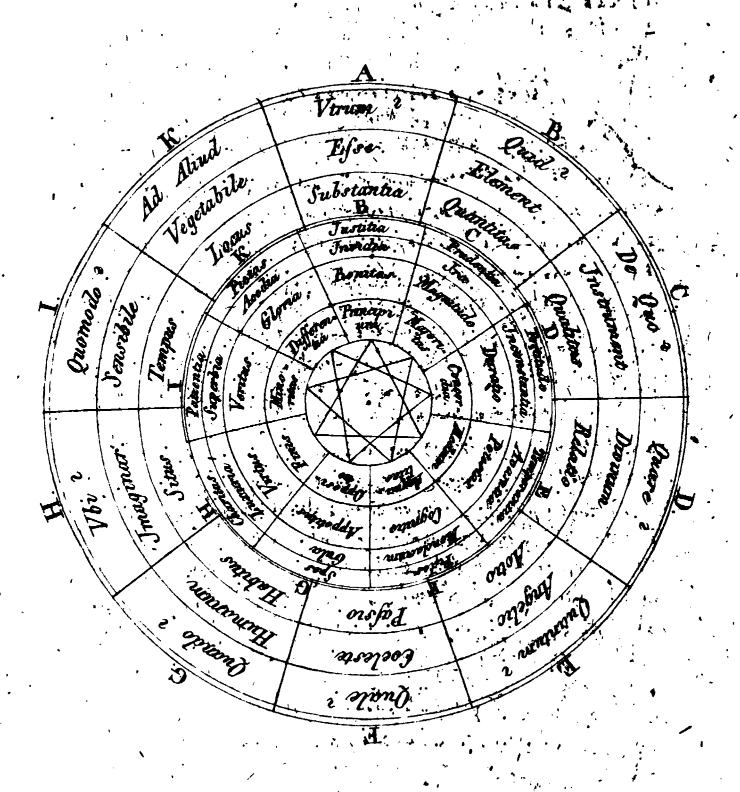
empfiehlt; 1) Esse debere talia praedicata, qualia a suis subjectis permittuntur; 2) verba praedicatorum esse intelligenda secundum subjectam materiam.

Diese Cirkeln der Prädikate sowohl als Subjecte bewegen sich endlich allesammt über den allgemeinen Cirkel der Fragen, welchen er den Schlüssel der Erfindung (clavem inventionis) nennt; weil man dadurch auf die Erfindung der Verbindung der Subjecte und Prädicate geführt wird."

Wer noch Künstlicheres hierüber lesen will, und übrige Zeit dazu hat, der kann Julii Pacii artem Lullianam emendatam Valentiae 1618. 8. nachlesen; wo er sich wundern wird, was dieser berühmte Rechtsgelehrte von der Lullianischen Kunst der Welt für Vortheile verspricht.

Daſs diese Kunst nicht bloſs zum Behufe der dialektischen Wortkünsteley, sondern auch zu realen Erfindungen in der Naturlehre und Chemie angewandt werden möge, erhellet aus dem, was Leibnitz in einem Briefe an Remond (recueil des diverses Pieçes, Tom. II. p. 163.) anführt; daſs nämlich ein österreichischer Graf von Jörger bey seinen chemischen Vesuchen den Vorschriften der allgemeinen Lullischen Kunst sich mit Vortheil bedient, und daher den Lullius dem Des Chartes und allen Neuern weit vorgezogen habe. —

Die Lullianischen Cirkel sind nun folgende:


A
B
C
D
E
F
G
H
I
K
Vtrum ?
Quid ?
De Quo ?
Quare ?
Quantum ?
Quale ?
Quando ?
Vbi ?
Quomodo ?
Ad Aliud
Esse
Element
Instrument
Angelic
Coeleste
Humanum
Imaginar
Sensibile
Vegetabile
Substantia
Quantitas
Qualitas
Relatio
Actio
Passio
Habitus
Situs
Tempus
Locus
Iustitia
Bonitas
Ira
Magnitudo
Gloria
Veritas
Superbia
Patientia
Principium
Appetit
Cognitio

Anmerk. Jordanus Brunus, (S. §. 119. dieses Bandes) einer der glänzendsten Geister der vor-Cartesischen Philosophie liefs sich die Vervollkommnung der Lullischen Kunst sehr angelegen seyn.

Dem ersten Theile derselben, welcher sich auf die Erfindung, Ordnung und Verbindung der Subjecte und Praedicate bezieht, gab Brunus wieder drey Unterabtheilungen: a) das Alphabet, enthaltend die einfachsten Elementar-Begriffe; b) das Syllabicum, enthaltend die Arten der Verbindung der Subjecte mit ihren absoluten oder relativen Praedicaten; c) das Dictionarium, enthaltend die Verbindung der Urtheile zu Sätzen und Schlüssen mannigfaltiger Art.

Der zweyte Theil der Kunst, sich beziehend auf das Erfundene, Geordnete und Verbundene selbst zerfällt ebenfalls wieder in sieben Unterabtheilungen von Problemen, Antworten, Definitionen, Discursen, von der Entwicklung, Erweiterung und Erläuterung der Erkenntnifs.

Das Alphabet besteht aus neun Buchstaben (B — K.) als Zeichen von neun Elementar-Begriffen; bey jedem werden die absoluten und relativen Prädicate, dann die möglichen Fragen oder Probleme angegeben, worüber dann im Syllabicum und Dictionarium weiter nachzuforschen ist.

Offenbar lag bey dieser Kunst die Idee zum Grunde: das Formale des Wissens als ein rein formales System nach der Weise einer allgemeinen Topik und Methodik anzustellen. Siehe Joh. Jac. Wagner Journ. für Wissenschaft und Kunst (1803) Seite 68.

XII.

(Zu §. 75. des Handbuches.)

Auszug aus des Raymunds v. Sabunde theologia naturalis Argentinae typ. Martini Flack 1501. 4.

Prologus. Ad laudem et gloriam altissimae summaeque Trinitatis, nec non ad salutem et utilitatem omnium hominum scire volentium incipit scien-

tia libri creaturarum sive libri naturae, et scientia de homine, deque regula naturae, quae propria est homini, in quantum homo est; imo necessaria est omni homini, ejusque naturae conveniens, per quam homo illuminatur ad cognoscendum se ipsum, suum conditorem, et mundum universum, ac omne debitum, ad quod ipse tenetur, in quantum est homo; et non solum illuminabitur ad cognoscendum, sed etiam movebitur et excitabitur ad sponte et cum laetitia volendum et faciendum id ipsum, quod cognoscit, ex amore. — — Fol. 1. col. 1—2.

Ideo ista scientia merito debet esse communis tam laicis quam clericis; et prima omnium debet addisci, nec potest tradi oblivioni, si semel habita fuerit. Facit autem ipsa hominem laetum, humilem, benignum, et obedientem, osorem vitiorum, et amatorem virtutum; neque umquam inflat aut extollit possidentem se. Fol. 1. col. 3.

Praeterea haec scientia arguit per argumenta infallibilia, et certissima cuilibet homini per experientiam, videlicet per omnes creaturas, et per naturam ipsius hominis, ejusque sensum intimum, nec quaerit alios testes, quam ipsummet hominem. — — — Ibid.

Duo videlicet sunt libri nobis dati a Deo, liber universitatis creaturarum, sive liber naturae, et alius liber S. scripturae. Ibid.

Primus Liber fuit datus homini a principio, dum universitas rerum fuit condita; quoniam quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta; — et ipse etiam homo non est nisi principalior littera hujus libri. Porro sicut litterae et dictiones factae ex litteris important et inducunt scientiam, et diversas significationes, et mirabiles sententias: ita conformiter ipsae creaturae simul conjunctae et ad invicem comparatae important et inducunt diversas significationes et sententias, et continent scientiam homini necessariam. Ibid.

Secundus autem liber s. scripturae datus est homini secundo, et hoc in defectum primi libri; eo quod homo nesciebat in primo legere, postquam sua culpa coepit caecutire. Fol. 1. col. 4.

Caeterum differunt primus et secundus liber, quod prior erat communis omnibus, secundus vero nonnisi paucis; item quod primus liber non poterat falsificari neque omnino deleri, alter vero potest falsificari, corrumpi, et male intelligi: conveniunt tamen in hoc, quod ambo sint ab eodem autore profecti, unde etiam unus non contradicit alteri. Ibid.

Utut autem primus liber omnibus semper hominibus et patuerit, et modo pateat, nemo tamen per se legere ipsum ex integro potest, nisi ad hoc ipsum a Deo fuerit illuminatus et instructus; partem tamen aliquam omnes, (etiam gentilium philosophi) legerunt, alii majorem alii vero minorem. Omnes enim conati sunt, sapientiam scriptam in libro creaturarum extrahere, et ponere in anima ad intelligendum, quatenus comparando unam creaturam ad aliam et conjungendo omnes ad invicem resultaret inde scientia, veraque expositio Codicis totius universitatis, hominisque ipsius, et Dei. Ibid.

Introductio ad cognitionem sui ipsius, quae radix est, principium et fundamentum omnis scientiae.

Tit. I. Homo naturaliter semper quaerit certitudinem, et evidentiam claram, neque aliter quiescit aut quiescere potest donec venerit ad ultimum (i. e. summum) gradum certitudinis. — —

Ista autem est summa, seu ultima certitudo, et maxima evidentia quae potest obtineri, quando scil. ipsemet homo per propriam suam naturam assumitur, ut medium ad concludendum. — Quodsi enim, quid sit homo, et cui fini sit destinatus aliunde quam ex

ipsius sensu intimo cognoscere et explicare studuerimus, nunquam ad convictionem et certitudinem perveniemus.

Necesse est ergo, ut homo cognoscat se ipsum et suam naturam, si aliquo, quod quidem ad ipsum pertinet, velit pervenire ad certitudinem. Atqui cum vix non omnis homo sit extra se ipsum, et elongatus ac distans a se ipso per maximam distantiam, plurimique vix aliquando habitaverint in domo propria, i. e. penes se ipsos, sed semper manserint extra domum propriam et extra se; fit frequentissime ut vix non omnis homo ignoret ac nesciat se ipsum. —

Et tamen ad hoc ipsum principaliter ordinata fuisse rerum universitas credi debet, ut per ipsam tamquam iter, viam ac scholam aliquam naturalem, gradibus firmis fixisque instructam homo veniat et ascendat intra sacrarium sui ipsius, ubi semetipsum cognoscat, suumque infinitum valorem, potentiam et divitias inaestimabiles intra se ipsum latentes mirabundus inveniat.

Porro modus perveniendi ad cognitionem sui ipsius est, ut homo primum circumspiciat et consideret, ordinem rerum creatarum, inter se, earumque praestantiam ad invicem, videatque quid una quaeque res in semetipsa sit, habeatque. Deinde vero considerare oportebit secundo, quomodo hae ipsae res, ad ipsum hominem in comparatione se habeant, tum per convenientiam, tum per differentiam: quibus utrisque inspectis manifestabuntur omnia, quae pertinent ad scientiam, quae homini, in quantum est homo necessaria est.

Duo ergo ascensus ad scientiam sunt distinguendi: primus instituitur inde a rebus inferioribus usque ad hominem; secundus autem ab homine ad ipsum Deum capessitur. Quemadmodum enim per scientiam

eorum quae sunt infra hominem ad cognitionem hominis ductamur, sic per cognitionem sui ipsius praecedentem rectissime et sincerrime homo ad cognitionem Dei ipsius gradum facit.

Quantum jam ad primum ascensum sive primam diaetam pertinet, quatuor gradus rerum inferiorum, quorum notitia ad notitiam ipsius hominis ascendimus, distinguere oportet. Omne enim, quod est, vel est tantum et non vivit, nec sentit, nec intelligit nec discernit, nec vult libere: ecce primus gradus! — vel est et vivit tantum, non tamen sentit, nec intelligit etc. ecce secundus gradus! vel est, vivit et sentit, non tamen intelligit, ecce tertius gradus! — vel est denique et vivit, et sentit, atque intelligit, discernit, et vult libere; ecce quartus gradus! — — —

Tit. II. Quia ergo omnia quae sunt in aliis rebus trium graduum inferiorum, in homine qui in quarto gradu constitutus est, insunt, fieri exinde aliter non potest, quam ut permagna existat conjunctio, convenientia, et quasi cognatio hominis ad alias creaturas inferiores omnes, modo remotior, modo proximior, ac prope ad amicitiam pertingens, et affectio ergo easdem, saepe etiam vitiosa. — Sed tamen considerare etiam oportet, quod ipse homo cuncta illa, quae creaturae inferiores habent divisim, habeat solus conjunctim universa, ita ut nihil sibi de omnibus, quae recensita sunt in istis quatuor gradibus, deficiat, nec alius gradus in his terris reperitur super hominem dignitate.

Tit. III. Jam cum impossibile sit, ut aut res inferiores semetipsas et ipsum hominem ordinaverint, proportionaverint, et limitaverint, aut etiam ut ipsemet homo semetipsum et omnes res inferiores pro-

duxerit, mensuraverit, inque gradibus suis disposuerit, et semetipsum in supremo loco constituerit: certe ista gradatio et ordo Entium in scala naturae aliquem Deum homine superiorem arguit, cujus unius potentia omnia haec ordinavit, mensuravit et limitavit, atque singulis Entibus proprium gradum attribuit, juxta id, quod singula a se acceperunt. —

Tu ergo o homo! similiter ut aliae res inferiores, non habes quidquam, quod non accepisses ab Illo ipso, a quo et aliae res totum, illud quod habent, acceperunt. Et tu ergo, tamquam Ens ab Alio pertines ad ordinem et hierarchiam rerum creatarum. Et tu ergo illius es, cujus sunt aliae res omnes, et conservaris et gubernaris ab Illo eodem, a quo aliae res cunctae similiter conservantur et gubernantur; ac proinde prout illae res non sunt sui juris, sed Illius, qui fecit eas dominio et imperio subsunt, sic et tu homo! non es tui ipsius, sed Illius cujus sunt aliae res omnes, quibus tu ex munere Illius uteris, imo cujus est, vel ipsa terra (cum aqua et aliis elementis) in qua tu habitas.

Tit. IV—VI. Praeterea necessario sequitur, illum (Deum) qui est supra hominem, et caeteras creaturas homine inferiores, Unum tantummodo esse non vero plures. — Quamvis enim sunt plures et innumerabiles atque diversae res in quatuor gradibus scalae naturalis, tamen non est nisi unus ordo, et una ordinatio inter omnes. — Ea ergo unitas ordinis demonstrat Unum solum ordinatorem, gubernatorem et artificem, qui tam diversa conjunxit in unum systema. — Unde merito concludendum est, quod sicut reliquae creaturae inferiores cunctae ad unum hominem ordinatae sunt, ita etiam a fortiori ipse homo ad unum Deum ordinatus est. Stat ergo, unam solam esse na-

turam, quae sit supra hominem, hominique dominetur, scil. ipsum Deum.

Finis introductionis.

Theologia naturalis.

Tit. VII. Postquam per quatuor gradus scalae naturalis, comparando unam naturam ad alteram homo ad tantam ascendit notitiam, ut inveniret, sui factorem, Eumque esse realiter et existere Unum, numero et actu infinitum cognosceret: non debet desistere ab ulteriori inquisitione; sed magis magisque etiam laborando insistere, „si forte possit plura et specialiora de Dei ipsius natura intelligere; inhaerendo eidem viae comparationis, ascendendo per gradus scalae saepae dictae naturalis. — Sequitur jam conspectus Theologiae naturalis.

Tractatio I. de τῷ Esse Dei. Tit. VIII—XI.

Cap. I. De Essentia Dei.

Quod Deus habeat Esse, vivere, sentire et intelligere per ipsam suam Essentiam, adeoque a) a se ipso et non ab alio, b) quod ipsemet Deus sit suum Esse, et omnia illius praedicata, c) quod ipsum Esse Dei totaliter fuget et excludat omne non-Esse et nihilum.

Tit. XII—XIII. Quod Deus necessario sit unus; quia si plures essent Dii natura diversi, unusquisque eorum necessario careret Deitate alterius; et sic nullus haberet Deitatem omnimodam, sed potius unicuique inesset praeter Essentiam infinitam, etiam defectus infinitus; quod manifeste inplicat.

Cap. II. De Essentia rerum.

Tit. XIII. Quod duplex sit Esse Rerum, unum scil. in se et propria natura sua, et alterum in Essentia Dei.

Tit. XV.

Tit. XV. Quod etiam illud Esse rerum, quod habent in propria natura quodam sensu ad Esse Dei pertineat; quippe quo a Deo de nihilo fuerit productum.

Tit. XVI. Comparatio Essentiae Dei cum Essentiis rerum.

Cap. III. De creatione rerum.

Tit. XVII. Quod Esse mundi de nihilo productum fuerit a Deo voluntarie et per modum artis; non naturaliter, et ex necessitate.

Tit. XVIII. Quod rerum creatio facta fuerit ex mera libertate, non ulla Dei indigentia.

Tit. XIX. Quod facta fuerit in tempore, et non ab aeterno.

Tit. XX. Quod finis principalis totius creationis non alius fuerit, nisi gloria Dei, per communicationem bonitatis suae obtinenda.

Tit XXI. De triplici respectu totius creationis ad Deum, a) ut causam efficientem, b) idealem, c) finalem.

Cap. IV. De comparatione τοῦ Esse aeterni, et τοῦ Esse novi, seu procreati in tempore.

Tit. XXII. Quod ipsum Esse aeternum, quod est Deus, necessario sit a se ipso, et concipi omnino nequeat, esse de nihilo absoluto; sive quod nihilum absolutum ullo modo praecesserit Esse aeternum et absolutum.

Tit. XXIII. Quod vero ipsum non-Esse et Nihilum mundi respectivum necessario ipsum novum Esse mundi, quod coepit in tempore, praecessit.

Tit. XXIV. Quod Esse absolutum et aeternum Dei sit sicut sol, Esse vero novum mundi ut luna, aut umbra.

Tractat. II. De vita Dei in se.

Cap. I. De Essentia et gradibus vitae in genere.

Tit. XXV. Quemadmodum generatim se habeat vita ad sensum et intelligentiam?

Cap. II. De vita Dei in se; in specie.

Tit. XXVI. Quod in Deo sit vita eminenter, h. e. quod ipsemet Deus sit vita essentialiter.

Tit. XXVII—XXVIII. Quod eadem omnia, quae sunt ostensa de Essentia divina, (quod scil. sit una cum ipso Deo, et cum unoquoque suorum praedicatorum) valeat similiter de vita Dei.

Cap. III. De sensu Dei.

Tit. XXIX. Quod Deus, qui vita est essentialiter, etiam sensu vigeat, quod videre et audire dicimus.

Cap. IV. De intellectu Dei.

Tit. XXX. Quod Deus etiam intelligat, et quidem se ipso; immutabiliter, simplicissime, et indivisim, imo quod ipsemet quemadmodum est sua propria Essentia, vita et sensus, ita etiam est suus proprius intellectus; cum ipsum etiam Intelligere Deum prout est, est Esse Deum!

* Quicunque ergo impie dixerit: „Deum non vivere, non sentire, non intelligere;" — idem in effectu dicit „ac Deum non esse! — Et similiter: quicunque blasphemaverit: „Deum non esse bonum, aut ipsum non esse veracem; vel non intelligit, quae impie dixit; aut siquidem intelligit, tantundem est, ac si simpliciter Deum esse negaverit. Bonitas enim, et justitia, et veracitas ad ipsam Essentiam Dei pertinent, eamque constituunt; conse-

quenter qui Deum esse bonum, justum, veracem negat, esse negat: et sic de aliis quibusvis praedicatis Dei essentialibus. Vid. tit. XXXI.

Cap. V. De spiritualitate Dei.

Tit. XXXII—XXXV. Quod Essentia Dei sit spiritualis, non aliquid corporeum.

Cap. VI. De voluntate Dei, et illius liberrimo arbitrio.

Tit. XXXVI. Quod Deus habeat voluntatem et liberrimum arbitrium.

Tit. XXXVII. Quod voluntas Dei numquam possit aliquid velle contra rationem vel contra judicium divini intellectus; adeoque numquam possit velle nisi rectissimum, justissimum, ordinatissimum, et regulatissimum.

Tit. XXXVIII. Quod nulla voluntas creata recta esse possit, nisi quae concordat cum voluntate divina.

Tit. XXXIX—XLI. De omnipotentia voluntatis divinae; quod Deus necessario possit, quaecunque libere vult.

Tit. XLII—XLIII. Quod Deus tamen non velit, nec velle possit, nisi quae ipsum deceant; quodque adeo omnipotentia et sapientia Dei semper concordent.

Tit. XLIV. Quod nequeat esse nisi unus omnipotens.

Tit. XLV. Conclusio omnium praedictorum.

Tractat. III. De generatione Dei.

Cap. I. Proëmiale.

Tit. XLVI. Quod sit absoluta necessitas, agnoscendi in Deo summe perfecto praeter vim creatricem

ad extra agentem, etiam vim productivam ab intra se generativam.

Cap. II. Rationes probantes inesse Deo vim productivam, seu generatricem.

Tit. XLVII—L. Sex rationes metaphysicae, unde ostenditur necessitas aeternae generationis filii, patri ὁμο-ουσιοῦ, a) quod Deus nequeat esse sterilis, qui omnibus vim generandi tribuit; b) quod necessario quaedam sit similitudo inter Deum et hominem ipsius imaginem gerentem; c) quod, si Deus voluit aliquid producere de nihilo, multo magis voluit filium producere de se ipso; d) quod Deus sibi magis complaceat in productionibus suis, quanto hae sibi magis similes sunt; unde non potuisset sibi summe placere absque filio substantiali, quem ab aeterno ex se ipso genuit; e) quod Deus non poterat esse sine societate et communicatione, quia summe bonus et beatus; f) quod Deus est realissime infinitus, adeoque infinitae virtutis, vigoris et activitatis, tam ad intra quam ad extra.

Cap. III. Demonstratio, quod non repugnet pluralitas personarum divinarum unitati, simplicitati, et indivisibilitati ipsius naturae divinae.

Tit. LI. De necessitate plurium personarum in una Deitate, quia in Deo debet esse communicatio, quae nequit esse sine dante, et recipiente atque communicante; et quod haec ipsa pluralitas personarum nihil officiat unitati, simplicitati et indivisibilitati naturae divinae (quia totum esse Dei tam datum, quam receptum unum et idem est infinitum, quod infinite datur et infinite recipitur.)

Tit. LII. Quod sicut productio filii fit per intellectum, ita productio spiritus s. fit per voluntatem.

Tit. LIII. Quomodo quis possit convinci: unam eandemque substantiam et Essentiam divinam infinitam atque indivisam subsistere posse in tribus realiter distinctis personis? seu de modo conciliandi unitatem naturae divinae cum trinitate personarum.

Tit. LIV. Quod omnia, quaecunque de pluritate personarum deque unitate substantiae in divinis hucusque dicta sunt, manifestentur et confirmentur per formam grammaticalem verbi activi, passivi, et medii, sed impersonalis, „sicut in grammatica:" lego lectionem, et lectio legitur, et legitur; sunt tres modi verbales, idem significantes; sic in divinis Pater, et Filius, et Spiritus s. sunt tres personae continentes unaquaeque modo peculiari et alteri non communicabili unam eandemque numero Essentiam divinam, indivisam, et indivisibilem.

Tit. LIV. Conclusio generalis totius theologiae naturalis, theoreticae et esotericae; — quomodo fiat ascensus a cognitione hominis et creaturarum homine inferiorum ad cognitionem supremi numinis? Conf. supra tit. XVI. ubi legitur:

„Esse mundi et Esse nostrum primitus quidem nobis fuerat per se ipsum manifestissimum et certissimum; nesciebamus tamen unde esset utrumque? — Contra vero Esse Dei, nos omnino latuisset, nisi ipsum Esse mundi, et nostrum ad illius cognitionem agnitione necessaria nos deduxisset. Habita porro cognitione τοῦ Esse Dei, quodque ipsum necessario pri-

mum foret, exinde intelleximus, τό Esse mundi, et nostrum unde venerit? quod antea nesciebamus.

Sic ergo ab immediata cognitione mundi et nostra ad cognitionem Dei; et a cognitione Dei ad cognitionem (profundiorem) mundi et nostrum ipsorum venimus: nam semper unum quodque horum Esse scil. creaturarum et Dei, manifestat alterum, et viceversa ipsum manifestatur ab altero.

Possumus itaque exinde dicere: quod Esse totius mundi sit quasi punctus et centrum (nempe aliquid infinite parum) respectu τοῦ Esse Dei, (quod est quasi peripheria infinite magna) concludens intra se omnia Esse, (i. e. omnes Essentias) rerum creatarum."

Pars altera, Tractat. de immortalitate hominis, ejusque officiis religiosis et ethicis, erga supremum Numen, et sui similes.

Anmerk. Michael Montaigne, der das Werk des Raymund. v. Sabunde seinem Vater zu Liebe aus dem spanischen Original in's Französische übersetzte, erzählt von den Umständen dieser seiner Arbeit in seinen Essays livr. II. chap. 12. (übersetzt v. Bode) Folgendes:

„Pierre Bunel, ein Mann, der damals wegen seiner Gelehrsamkeit sehr berühmt war, schenkte meinem Vater, bey dem er sich einige Jahre aufgehalten hatte, ein Buch, das den Titel führte: Theologia naturalis, seu liber creaturarum Mag. Raymundi de Sabunde. Denn weil meinem Vater die italienische und spanische Sprache geläufig waren, das Buch aber in einem mit vielen lateinischen Brocken gespickten Spanischen geschrieben war, so meinte Bunel, mein Vater würde es mit geringer Mühe verstehen und nützen lernen, und

empfahl es ihm als ein für Zeiten und Umstände, darinnen wir lebten, sehr nützliches und passendes Buch."

„Nun hatte mein Vater kurz vor seinem Tode dieses Buch unter einem Haufen von alten Papieren wieder gefunden, und trug mir auf, solches für ihn in's Französische zu übersetzen."

Bücher, aus denen man eben nicht viel mehr als die Materien zu übertragen hat, machen dem Uebersetzer eben keine Schwierigkeit: solche Autoren aber, welche stark auf Anmuth und Eleganz ihrer Sprache sehen, sind dem Uebersetzer beschwerlich; besonders wenn er sie in eine Sprache übertragen soll, die ärmer und schwächer ist, als die der Urschrift.

„Es war für mich eine ganz neue und fremde Arbeit. Da ich aber zufälliger Weise eben Muſse hatte, und dem Begehren eines der besten Väter von der ganzen Welt nichts abschlagen konnte, brachte ich die Uebersetzung zu Stande, so gut ich konnte: worüber dann mein Vater eine groſse Freude hatte, und verlangte, es solle gedruckt werden; welches nach seinem Tode auch geschah."

„Ich fand die Vorstellungsart dieses Schriftstellers schön, sein Werk gut geordnet und zusammengereiht, und seinen Zweck voller Frömmigkeit. Weil viele Menschen die Zeit darauf verwendeten, es zu lesen, und besonders Frauen, denen man zu dienen vorzüglich verbunden ist, so sah ich mich öfter veranlaſst, durch einige Anmerkungen ihnen zu Hilfe zu kommen, und das Buch gegen zwey oder drey Haupteinwürfe zu retten, die man ihm macht, u. s. w."

„Da mir dieses Werk zu schön und zu gründlich vorkam, um es einem Autor zuzuschreiben, dessen Namen so wenig bekannt ist, und von dem wir nichts wissen, als daſs er ein Spanier von Geburt und vor ungefähr zwey Jahr-

hunderten zu Toulouse als Arzt gelebt habe; so habe ich mich bey Adrian Turnebus, den Polyhistor erkundiget, was es mit diesem Buche für eine Bewandtnifs haben möchte?" —

„Seine Antwort war: „er hielte es für einen gedrängten Auszug aus dem Thomas v. Aquino: denn wirklich wäre nur dieser mit so unendlicher Belesenheit angefüllte und so vortrefflich feine Kopf dieser Einbildungskraft fähig." —

„Mag indessen der erste Autor gewesen seyn, wer er wolle, ich sehe keine Billigkeit darin, dem Sabonde ohne wichtigere Gründe seinen Antheil daran abzustreiten; denn er war doch immer ein sehr würdiger Mann, der sehr schöne Kenntnisse hatte." —

XIII.

(Zu §. 134. des Handbuches.)

Auszug aus Jakob Böhme's Schriften.

I. Von der einen ewigen Wesenheit, und dreyfachen Persönlichkeit Gottes.

1. Alles, was da worden ist, mufs doch wohl so wie eine Ursache, also auch eine Wurzel und einen Grund haben, wodurch und woraus es geworden ist; denn wo nichts ist, daraus wird nichts: nun war vor dem Anfange der Schöpfung nichts, als nur allein Gott. Alles also, was geworden ist, mufs aus seiner Wesenheit, und durch seinen Willen geworden seyn. — Jene ist also der Urgrund, dieser die Ursache der Weltschöpfung. Auror. cap. 3. v. 14.

2. In der göttlichen Wesenheit, dem τό μωρὸν τοῦ Θεοῦ I. Cor., als dem Urgrunde der Schöpfung sind eben zweyerley Quallitäten *), d. i. Triebe oder Beweglichkeiten zu unterscheiden; die grimme nämlich, herbe und zusammenziehende Quallität, welche ist der Grund aller Macht und Bestandheit, ohne welche keine Kraft zum Selbstbestehen und noch weniger zur Weltschöpfung oder zur Menschwerdung in Gott seyn würde; — dann die süsse und sanfte Quallität, welche ist der Urquell der göttlichen unendlichen Liebe: die grimme Quallität erscheint als Feuer und Eifer; die süsse und sanfte Quallität hingegen als Licht und Liebe. Auror. cap. 1. v. 4. 5. II. v. 40.

3. Das Feuer und der Eifer ist nur das Wesen oder der Urgrund, (gleichsam das Irrationale in Gott); — das Licht aber und die Liebe ist das eigentliche Leben Gottes; und daher heifst auch Gott, nur als Licht und Liebe, d. h. als wahres Leben eigentlich Gott, als der Urgrund aber heifst er nicht Gott, sondern ein verzehrendes Feuer. Aurora cap. 14. v. 36. Anmerk. Item Menschwerd. Buch I. cap. 1. v. 9.

4. Gleichwohl urständet selbst das Licht und die Liebe aus dem Feuer und dem Eifer, ohne

*) Die Wörter Quallität, Quallirung u. s. w. leitet Böhmung nicht von dem lateinischen qualis, (welcherley?) sondern von dem deutschen Wurzelworte Quell und quellen her: darum er auch Quallität nicht schlechtweg als Eigenschaft, welche ja auch eine todte oder unthätige seyn könnte; sondern vielmehr als Trieb, Lebendigkeit, Beweglichkeit und Actuosität übersetzt.

welchen auch Licht und Liebe gar nicht seyn möchten: ja es ist sogar das Feuer und der Eifer selbst schon Liebe, aber freylich nur essentialisch nicht substantialisch. Menschwerd. l. c.

5. Das Leben und Regen der beyden genannten Principien in Gott constituirt das grosse Wunder der göttlichen Magia, da immer wird, da nichts war als ein ewiger finsterer Urgrund. Ebend. v. 11. Vergl. auch vierzig Fragen, Frag. I. n. 13—22.

6. Nicht mufst du aber denken, dafs Gott, (ohne Persönlichkeit) im Himmel und über dem Himmel etwa stehe und walle wie eine Kraft und Qualität, die keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe; wie z. B. die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft, und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde und den Creaturen Schaden oder Frommen: nein so ist Gott nicht; sondern Er ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allrüchender, allschmeckender Gott; der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst. Aurora cap. 3. v. 11.

7. Dieser Eine, wahre und lebendige Gott ist eine heilige, untheilbare Dreyfaltigkeit: der Vater ist die ganze göttliche Kraft, und das ewige ursprunglose Wollen seiner selbst; der Sohn ist vom Vater und im Vater, des Vaters Herz oder Licht, und der Vater gebährt ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar; demnach ist der Sohn zwar eine andere Person als der Vater, aber kein anderer, sondern derselbe Gott gleich dem Vater, dessen Abglanz er ist: — der

heilige Geist endlich, der vom Vater und Sohne ausgeht, ist das substantielle Band, dadurch Vater und Sohn in einander bestehen und einander erkennen; der Geist, die webende Kraft und Verständigkeit Gottes. Aurora cap. 3. v. 33—35.

II. Von der Weltschöpfung im Allgemeinen.

1. Gott sich nun ewig neu findend in seinem Sohne mittelst des heiligen Geistes, und ewig sich freuend dieses Fundes, d. h. der Entdeckung seiner selbst, vermag sich in dieser Freude nicht inne zu halten; sondern er breitet sich vielmehr verherrlichend in ihr aus. Diese Ausbreitung ist nun eben die Weltschöpfung: denn die wachsthümliche Kraft der Natur ist nichts anders, als der ausbrechende Schrecken der göttlichen Freude über sich selbst. J. Böhme bey Baader Vierzahl des Lebens. Seite 8. v. 3.

2. Die Hervorbringung aber der Creatur unterscheidet sich von den innerlichen (immanenten) Hervorbringungen (der Zeugung des göttlichen Sohnes, und der Spiration des heiligen Geistes) als nicht wie diese von Ewigkeit in Ewigkeit, sondern als im Anfang der Zeit geschehend, und ein neues die Zeit nämlich anfangend. Denn die Schöpfung ist eine Hervorbringung aus Nichts, d. h. aus dem Un- oder Urgrunde der ewigen Natur in Gott, den Gott hiemit sich selbst unterwirft, indem er als Geist sich über dieselbe im göttlichen Selbstbewufstseyn erhebt. Idem ap. eumdem l. c.

3. Ohne die Anerkennung dieser Natur in Gott (τὸ μωρον τοῦ θεοῦ) ist die Confundirung oder das

Zusammenfallen des Schöpfers mit dem Geschöpfe unvermeidlich, so, daſs entweder über der Zeitlichkeit der Geschöpfe die Ewigkeit des Schöpfers, oder über der Ewigkeit des Schöpfers die Zeitlichkeit der Geschöpfe geläugnet, und also beyde verkannt werden. Idem ap. eumd. l. c.

4. Da aber dieses ihm äussere, nicht Er selbst seyende gleichwohl im Urgrunde Gottes verborgen lag, wie die Kohle in der Flamme; so darfst du nicht denken, daſs Gott je etwas ganz Neues ihm Fremdes gemacht habe, das vorhin ganz und gar nicht (ne potentia quidem) gewesen wäre. Aurora cap. 21. vers 11.

5. Das Weltall ist also nichts anders als eben die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes selbst. Aurora cap. 2. v. 16. 33. Wenn du daher ansiehest die Tiefe des Himmels, die Sterne, die Elemente, die Erde und ihre Erzeugungen, so begreifst du mit deinen Augen freylich nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl auch allda und darinnen ist; (du siehest nur unmittelbar ihre creatürliche Darstellung) so du aber deine Gedanken erhebest, und denkest an den Gott, welcher in Heiligkeit in diesem All regieret, so brichst du eben durch den Himmel aller Himmel, und ergreifest Gott selbst bey seinem heiligen Herzen. Aurora cap. 23. v. 11. 12.

III. Geogonie und Physic.

1. Bey der Hervorbringung Himmels und der Erde stund die ganze Tiefe des göttlichen Urgrundes in Bewegung: Aurora cap. 21. v. 122. und alle sechs

ursprüngliche Qualitäten, die Herbe, die Süsse und die Bittere, denn der Ton, das Licht und die Wärme wirkten als eine Kraft, jedoch in verschiedener Proportion zusammen, um das Wesen und den Umschlufs der Natur zu erzeugen. Aurora cap. 18. v. 26. 28.

2. Aus der herben, zusammenziehenden Qualität, wo diese mit Bittre und Sprödigkeit vorherrschend war, da entstanden Steine, Stein-Erze und Sand, dann Salze und Salzwasser, ferner Erden, und vorzüglich Bitter-Erden, wie auch Granit-Gebirge. Aurora cap. 17, v. 8. cap. 18, 11—14.

3. Wo aber der hitzige Geist im süssen Wasser der Liebe aufgehend durch den Herbe-Geist der Materie zusammengezogen und also eingekörpert wurde, da ist Gold und Silber, dazu viel sanfte, kräftige und liebliche Edelsteine, als nämlich Carfunkel, Rubin, Smaragden, Onyx u. dgl. geworden. Aurora cap. 18. v. 16—18. cap. 19. v. 67.

4. Wo aber die süsse Qualität vorherrschend war, da ist viel des irdisch-begreiflichen Wassers geworden; und ward theils herausgedrückt, als der Klumpen der Erde sich härtiglich zusammenzog, theils ist es noch mit der herben Qualität in Felsen eingeschlossen: an den Orten aber, wo jetzt Meere und grosse Seen sind, weil daselbst nicht allzuviel erstarrte herbe Masse angehäuft lag, so dafs daselbst die Erde ein Thal bildete, ist das Wasser darüber stehen geblieben. Aurora cap. 19. v. 67—69.

5. In wieferne dann alle Dinge der Welt nach dem Gleichnisse der Dreyheit in Einheit, d. h. nach

dem Gleichnisse Gottes geschaffen sind, indem kein Ding ohne Kraft, ohne Saft, und ohne Geruch oder Geschmack gefunden wird, noch bestehen mag. Aurora cap. 3. v. 46, 47. Demnach sind die Principien aller natürlichen Dinge, (in der Sprache der Chemiker ausgedrückt), a) Sal, d. i. die scharfe magnetische Begierde, daraus ein Leib wird, b) Mercurius, d. i. das schiedliche Princip der Bewegung, oder der Saft als das Mittel der Bildung; c) Sulphur, d. i. das wallende wachsende Leben, oder die Offenbarung der Kraft und des Saftes. Menschwerd. I. Buch. cap. 5. v. 18.

6. Daſs aber auch in Erden und Steinen Leben sey, muſst du ja gestehen; denn wie wüchse sonst aus der Erde Kraut und Gras, aus dem Steine Gold und Silber. Aurora cap. 19. v. 57.

7. Das Leben dringt also durch den Tod. Aurora cap. 19. v. 58. denn Gott ist im Centrum der innersten Geburt aller Creatur verborgen und wird nicht erkannt, ausser nur in und durch den Geist (des von ihm selbst erleuchteten) Menschen. Ebend. v. 65.

8. Die leibliche Schöpfung ist mithin im Innern Licht, im Aeussern Finsterniſs; so wie umgekehrt der Abgrund des göttlichen Wesens, aus dem sie ward, im Innern Finsterniſs im Aeussern Licht ist. Aurora cap. 18. v. 83—85.

9. Daſs aber auch in der Tiefe des weiten Himmels rund über der Erde, Wasser, Luft und Feuer über einander seyen, kann ein jeder verständiger

Mensch leicht sich überzeugen: denn du siehst ja oft die ganze Tiefe des Himmels, die gar hell und lauter ist, in einer Viertelstunde mit Wasserwolken überzogen werden; wenn nämlich die Hitze das Firmament (den Aether) von oben, und das Wasser von unten anzündet, und in Dunst verwandelt, daraus sich alsobald Regen gebähret und darnieder stürzet, um der herben, bittern und hitzigen Qualität der Erde zu Hilfe zu kommen, ihr Feuer zu löschen und die Hitze zu sänftigen, damit das Leben immer könne neu geboren werden. Aurora cap. 20. v. 30—33.

10. Daſs endlich auch das Element des Feuers in der Himmels-Tiefe regiere und sey, siehst du ja aus dem Wetterleuchten; und auch so siehst du, wie das Licht der Sonnen das Element des Feuers auf der Erde mit ihrem Anstosse anzünde: da es doch manchmal in der Höhe (z. B. in des Mondes Cirkel) sehr kalt ist. Ebend. v. 34.

IV. Von dem Menschen.

1. Das Leben des Thieres (aus Saamen und Geblüt allein für die Erde und zum Tode erzeugt,) ist aus der wilden Natur der Sternen und den Elementen: der Mensch hingegen von Gott selbst zu seinem Ebenbilde und Gleichniſs geschaffen, hat eine dreyfache Geburt, a) eine fleischliche aus dem Saamen und dem Geblüte in den Tod, b) eine syderische (nach dem sterblichen Geiste) aus den Gestirnen und den Elementen, darinnen Leben und Tod mit einander streiten, c) eine himmlische und unsterbliche aus Gott zur Seligkeit. Aurora cap. 3. v. 44. cap. 20. v. 51.

2. Betreffend nun die sterbliche Geburt kannst du ja nicht läugnen, daſs das animalische Leben aus der Hitze des Feuers entstehe, so wie auch das natürliche Licht desselben aus derselben Hitze entsteht. — Weiter, so kannst du auch nicht läugnen, daſs die Galle der Grund der Beweglichkeit des Herzens ist, davon die Hitze entsteht. — Zum dritten, so kannst du abermal nicht läugnen, daſs das Hirn im Kopfe des Herzens Blüthe sey; denn aus dem Herzen steigen alle Kräfte auf ins Hirn, und davon entstehen in dem Hirne die Sinne des Herzens. — Denn da wird der aufsteigende Geist des Herzens von allen Kräften inficirt, und wenn er nun recht animalisirt ist, dann fährt er wieder in seine Mutter, das Herz zurück, und steht dann als ein vollkommlicher Geist, im Menschen aber als Seele da. Aurora cap. 25. v. 92, 96, 101, 106.

3. Nach der syderischen Geburt hast du dann ferner in deinem Herzen, deinen Adern und deinem Hirne einen Geist, darinnen dein natürliches Leben besteht; und aus demselben Geiste empöret dein Licht, vermöge dem du siehst, verstehst und weiſst, was du thun sollst, (zur Erhaltung deines Leibes und Lebens;) — und aus demselben Lichte kömmt die Vernunft und Verstand, Kunst und Wissenschaft den ganzen Leib zu regieren, und auch alles, was ausser dem Leibe ist, zu unterscheiden. Aurora cap. 3. v. 37. 38.

4. Daſs dann ferner mit Recht gesagt wurde, daſs nach der leiblichen und syderischen Geburt in jeder Creatur Tod und Leben mit einander streiten, erhellet daraus, daſs in keiner Kreatur das Licht ohne Finsterniſs

Finsternifs ist, da jede derselben eben sowohl aus dem finstern Urgrunde, als aus Gott der ewigen Lichtquelle urständigt. Aurora cap. 2. v. 5.

5. Wo nun die Finsternifs sich aufschliefst, da wird eben das Licht ausgelöscht; und umgekehrt, wo das Licht hervorbricht, da wird die Finsternifs verhüllet: d. h. Gottes Zorn und grimmiger Feuereifer wird offenbar, wo seine Liebe in seinem Wesen sich verhüllet, und jener wird verhüllet, so seine Liebe sich in der Verklärung offenbart. Aurora cap. 8. v. 6.

6. Die dritte himmlische und unsterbliche Wiedergeburt aus Gott beginnt demnach, wenn die Seele sich über sich selbst in die göttliche Harmonie erhebt, und als eine demüthige Mutter dem Gotte stillhaltend sich hingiebt, der in ihr sich ausgebähren will. Aurora Vorrede Nro. 12. und cap. 16. v. 35.

7. Auf diese Weise wird die heilige Seele eben ein Geist mit Gott; Aurora cap. 11. v. 72. erkennend ihr eigenes Leben als inquallirt und radicirt in dem göttlichen Leben, gleich als das eines Sohnes oder eines kleinen Götterleins in dem grossen unermefslichen Gotte. Ebend. cap. 26. v. 74. 127.

V. Von der Freyheit desselben und dem Sündenfalle.

1. Allein die Seele hat auch ihr eigenes Leben, und ein Centrum naturae in ihrer eigenen Gewalt; Gottes Geist und der Seele Geist sind also zwey Personen, die jede ihren eigenen Willen hat. Vierzig Fragen vom Wesen der Seele, sechste Frage. Nro. 1. 4.

2. Die Möglichkeit der Sünde ergiebt sich nun zuvörderst wohl daraus, daſs die Seele in zwey Anfängen steht, und daher nicht nur vom Gottes Geiste himmelwärts, sondern zu gleicher Zeit auch erdwärts von der irdischen Sucht hart angezogen wird. Ebendas. 15te Frage. Nro. 3.

3. Die wirkliche Sünde kömmt von dem Hochmuthe des eigenen Willens, der von Gott sich abkehrend ein fremdes ausser Gott begehrt, und dadurch Gottes Bildniſs in der Seele zerstört: da doch nur Gott allein in der Seele schaffen, und diese alles, was sie thut, Gott zu Ehren thun sollte. Ebend. l. c. Nro. 4. 5.

4. Die Witze des Menschen und seine Freyheit mag ihn eben sowohl zu einem Gotte (nach dem Ebenbilde des höchsten Gottes) als zu einem rechten Teufel umbilden: denn zu welcher Quelle sich jeder hinneiget, und der er sich ergiebt, die treibt und führt ihn, und wird sein Lebensprincip. Menschw. II. Buch. cap. 5. v. 26.

5. Bist du heilig, so bist du deiner Seele nach bey Gott in dem Himmel; bist du aber gottlos, so bist du deiner Seele nach in der Hölle bey allen Teufeln. Aurora cap. 23. v. 86. Jedem ist demnach überall Himmel oder Hölle, Gottes Zorn oder Gottes Liebe, Licht oder Finsterniſs gegenwärtig, wie Tag oder Nacht, wo er auch immer sey: und so eines hervortritt, verschwindet sogleich das andere. Aurora cap. 24. v. 49—52.

6. Was willst du nun also Gott schuldigen, warum er dem Menschen eignes Leben gab, und ihm

nicht blos von der Licht-Eigenschaft, sondern auch von der grimmigen Feuer-Eigenschaft mittheilte? Warum sagst du nicht auch zu dem Lichte: „Wie gar wonnesam wärest du, wenn du nicht im Feuer wohntest; dann wollte ich meine Hütte zu dir bauen: nun aber kann ich mich dir nicht nähern." Menschw. B. I. cap. 5. v. 11. 12.

7. Siehe, wenn das Licht vom Feuer getrennt würde (was ja nicht seyn kann); — dann verlöre ja erstlich das Licht seine Essenz, dadurch es scheint und leuchtet; zweytens würde es eine Ohnmacht, und büſste sein Leben ein; drittens würde es von der Finsterniſs gefangen und begwältiget, und erlösche in sich selber. — Ferner, was bliebe umgekehrt am Feuer, wenn du das Licht und seinen Glanz vom Feuer hinwegnähmest, als nur allein ein dürrer grimmiger Hunger und eitel Finsterniſs, denn es verlöre Essenz und Lieblichkeit. Ebend. l. c. v. 13. 14.

8. Darum wache du nur, daſs du den thierischen Geist, oder wohl gar den Feuergeist des Abgrundes nicht lässest Herr seyn; — Vierzig Fragen, Frage 16. v. 9. Und wenn du nur so viel erhältst, daſs er dir den Brunnquell des Herzens nicht entzünde, so wird dir sein Feuer nichts schaden, und in deinen Lichtgeistern nichts verderben. Aurora cap. 10. v. 50.

9. Gehe du also nur mit deinem Willensgeiste in Gottes Liebe ein, dann bist und bleibst du ein heiliger Geist in Gottes Willen. So du aber dieses nicht thust, und nun Gott wegen deiner Bosheit willst Schuld geben, so bist du ein Lügner und ein Feind der

Wahrheit gleich dem Teufel. Menschw. I. B. cap. 5. v. 25.

VI. Von der Wiedergeburt.

1. Wie in Gott von Ewigkeit aus dem Feuereifer die Liebe sich erhob; so will derselbe auch alle vernünftige Kreaturen aus der Strenge der Natur, in der sie geschaffen worden, und geschaffen werden mufsten, nach seiner Liebe wiedergebären: darum sucht er alle, die sich ziehen lassen, an sich zu ziehen, und in der Temperatur zur Mittheilung seiner Güte zu erhalten, oder wieder aus der Distemperatur in die Gleichheit zu setzen.

2. Sage also nicht: „Ich werde gehalten, dafs ich nicht kann:" denn hat dir nicht Gott sein Herz und seinen Geist geschenkt? Nimm das und mache es zu dem Deinigen; so machst du dich gut und selig auf immerdar. — Wirf nur deine eigne Bosheit weg, und gehe in die Sanftmuth ein; gehe nur aus dir selbst heraus, und ergieb dich Gott, so ist dir geholfen. Menschwerd. I. B. cap. 5. v. 25.

3. Dafs so viele gottlos, und ganz im irdischen ja teuflischen Leben befangen bleiben, daran ist nicht Gott, sondern sie selbst sind Schuld, weil ihnen ihr eigensinniges und hoffärtiges Leben gefällt, und ihnen viel zu wohl dabey ist, als dafs sie davon ablassen wollten. Menschw. III. B. cap. 5. v. 1.

4. Allein, dieweil noch die Seele in ihrem Blute schwimmt und brennt, kann es noch wohl seyn, dafs

der Geist Gottes in sie fahre; denn dazu ward ja Gottes Sohn ein Mensch, daſs er wiederbringe die Seelen, die ohne ihn verloren waren. — Denn er ist ein Liebhaber der Seele und setzt seine himmlische Magiam gegen sie, und welche Seele ihm die Thür aufthut, da geht er ein, und vermählet sich mit ihr, doch so, daſs die Seele ihr selbst erst absterbe, um in ihm ein neues Leben, das ewig währt, zu beginnen. Eb. l. c. v. 2.

5. Da es nun dem irdischen Menschen das Bitterste ist, seinen eigenen Willensgeist aufzugeben, um mit Gott ein Herz und ein Wille zu werden, (wie das Christenthum vorschreibt) so ist die Wiedergeburt eben nicht leicht, sondern gar schwer, und kostet vielen Kampf. Ebend. l. c. v. 3.

VII. Von der wahren Religion, dem seligmachenden Glauben an Christus, und von der Wissenschaft.

1. Der wahre seligmachende Glaube an Christus, ist also nicht schlechtes historisches Fürwahrhalten, sondern lebendiges Ergreifen und Nehmen des Lebens aus Gottes Wesen. — Dieses nennt die Schrift Gottes Wesen essen, und seinen Hunger damit stillen; seine Seele in das göttliche Wesen kleiden, und dieses Wesen anziehen u. s. w. Menschwerd. I. Buch. Cap. 1. v. 8.

2. Christus will bey uns seyn, und in uns leben, aber nur wenn wir auch selbst in ihm seyn und leben wollen: d. h. wenn wir von der Welt-Qual uns frey machen, und unsern irdischen Menschen auszie-

hen; folglich unsern Willen in den seinigen ergeben; und unsere Lust in die seinige einführen. Ebend. cap. 12. v. 19.

3. Wenn wir aber lehren, daſs der Wiedergeborne von dieser Welt ausgehen müsse, um in Gott zu seyn, so ist das nicht also zu verstehen, als dürfe er die Welt gar nicht mehr gebrauchen, und weltlichen Geschäften und Berufen gar nicht mehr nachkommen: —

4. O nein! der äussere Mensch kann und soll vielmehr, (besonders so er in Gott ein Sehender geworden ist) die Wunder der äussern Natur als im äussern Mysterio eröffnen; beydes aus der Erden und über der Erden: denn alles, was die Sterne vermögen, und die Erde in sich enthält, das soll der Mensch erwägen in Wissenschaft, und durch Kunst soll er es in Ordnung bringen nach der ewigen Figur der Idea der göttlichen Weisheit:

5. Denn die Welt ist das grosse Mysterium der Herrlichkeit Gottes: und der Mensch ist darum geschaffen worden, daſs er als ein weiser Regent alle Wunder der Welt leiten und verstehen soll zur Verherrlichung Gottes, und zu seinem eigenen Vergnügen.

6. Nur sein Herz soll er nicht darein setzen, noch diese Vergnüglichkeiten, die sein Spiel seyn sollen, für seinen Schatz halten: — denn mit seinem innern Geiste soll er, allein in Gottes Mysterium arbeiten; und so hilft ihm dann Gottes Geist das äussere auch zu erforschen und zu verstehen. Von der Menschw. III. B. cap. 5. v. 7. und Vierzig

Fragen von dem Wesen der Seele. Frage 12. v. 22—27.

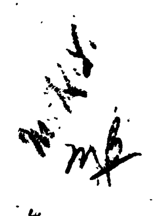
7. Denn allerdings soll (der vollendete philosophische) Künstler (als Magus und Naturbeherrscher) den ganzen Menschen (Seele und Leib) wieder in den Himmel oder vielmehr den Himmel in den Menschen einführen, um aus Himmel und Erde abermal Eins zu machen: daſs die Seele vom Himmel esse, sie mag wollen oder nicht, erschreckend ob dem Liebeleben, und darüber neu geboren auffahrend in himmlische Wesenheit. Von der Signatur der Dinge. cap. 12. v. 29—38.

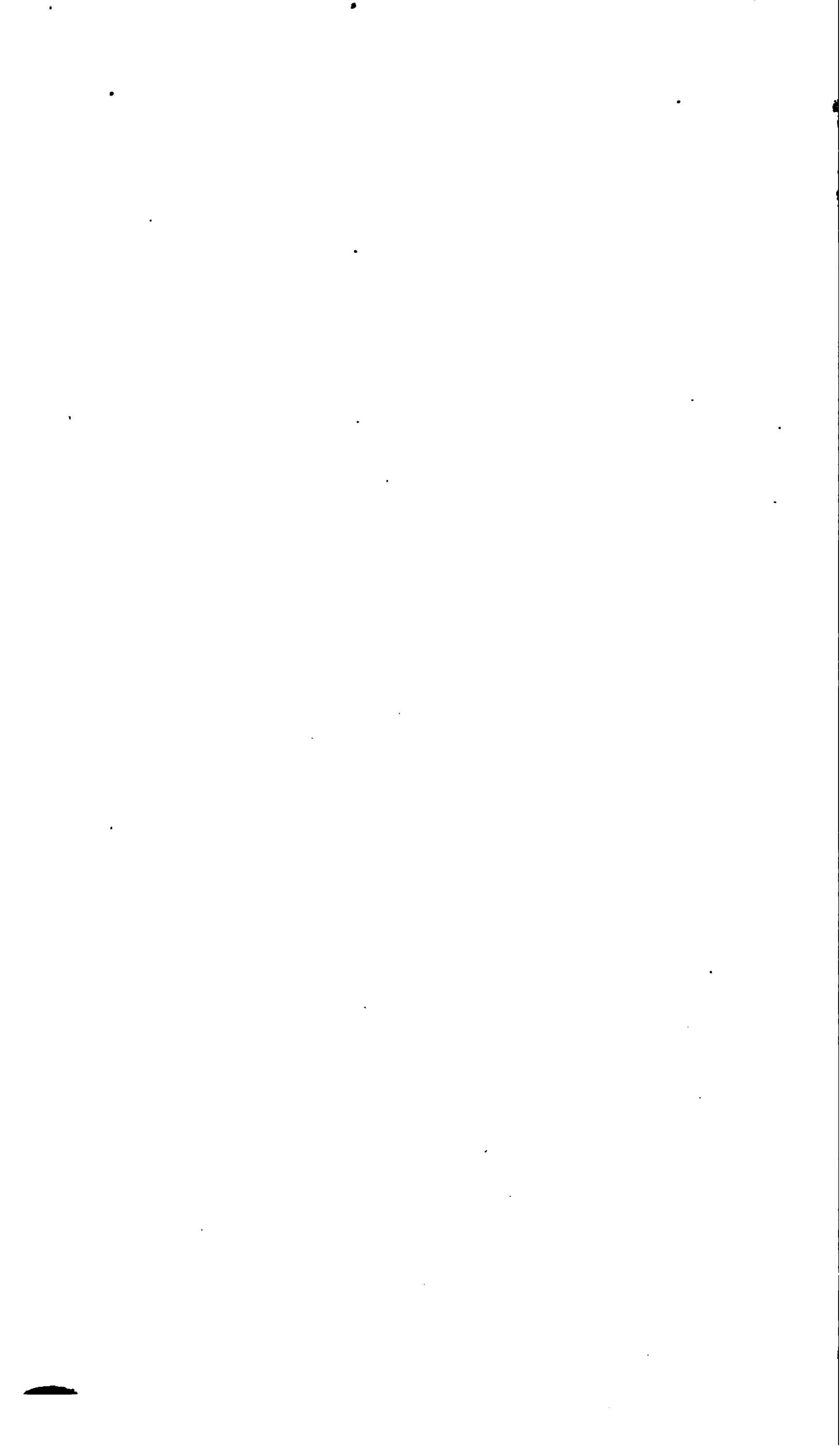
Verbesserungen.

S. 3. Z. 1. v. u. lies Religion st. Regierung. — S. 6. Z. 9. v. o. l. Theologie st. Philosophie. — S. 8. Z. 4. v. o. l. Johann v. Damascus. — S. 8. Z. 8. v. o. l. geordneten Lehrbuches. — S. 16. Z. 2. v. u. l. Chartres. — S. 17. Z. 5. v. o. im Stillen. — S. 17. Z. 5. v. u. l. Aosta — S. 27. Z. 16. v. u. l. 1079. S. 29. Z. 17. v. o. l. qua st. quia. — S. 55. Z. 1. v. o. l. species. — S. 66. Z. 13. v. u. l. pervertant. — S. 67. Z. 7. v. u. l. reversura. — S. 86. Z. 20. v. o. l. Albert des Grofsen Schüler und Ordensgen., Thomas etc. — S. 99. Z. 6. v. o. l. Einigkeit st. Einheit. — S. 113. Z. 12 v. o. l. notitiarum. — S. 136. Z. 18. v. o. l. Statt, der Verstand. — S. 144. Z. 4. v. u. l. dann. — S. 152. Z. 7. v. o. l. omne. — S. 152. Z. 10. v. o. l. tentationi. — S 165. Z. 17 v. o. l. Gegensatz. — S. 184. Z. 19. v. o. l. seiner Lieder. — S. 189. Z. 5. v. u. l. dialektischen st. Dialektik. — S. 198. Z. 7. v. o. l. unerweisliche. — S. 208. Z. 13. v. o. l. sive st. sine. — S. 215. Z. 10. v. u. l. Physiologie st. Philosophie. — S. 218. Z. 8. v. o. tilge: „welcher" nach Mensch. — S. 218. Z. 6. v. u. l. signaturae st. signa t. — S. 225 Z. 1. v. o. l. Wissen st. Wesen. — S. 236. Z. 11. v. o. l. habere. — S. 242. Z. 8. v. u. l. rationum. — S. 263. Z. 16. v. u. l. atqui st. aliqui. — S. 265. Z. 5. v. o. l. Arpe. — S. 279. Z. 12. v. o. l. gepräget. —

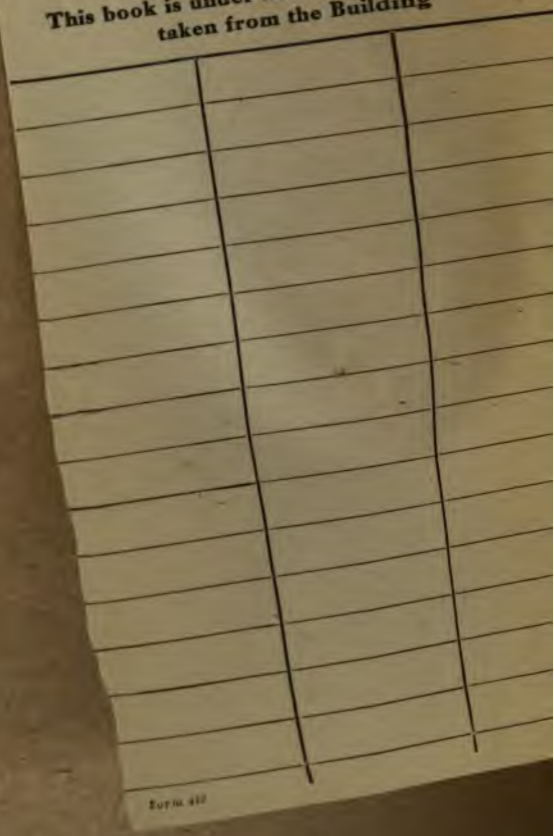
Anhang.

S. 6. Z. 17. v. o. l. prosiluerunt. — S. 10. Z. 2. v. o. l. partim propter utilitatem, partim propter honestatem st. part. propt. hon. — S. 16. Z. 3 v. o. l. attestantibus. — S. 17. Z. 9. v. u. l. consubstantialis. — S 18. Z. 5. v. u. l. filio. — S. 24. Z. 3. l. potest st. non pot. — S. 33. Z. 16. v. u. l. necessaria. — S. 88. Z. 6. v. u. l. Versuchen der









THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

